محاضرات

لفضيلة الأستاذ

الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور

تقديم

فضيلة الشيخ كمال الدين جعيط

مفتي الجمهورية التونسية سابقا

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دار سحنون للنشر والتوزيع

تونس

محاضرات

- المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر.
- مذهب الإمام مالك والمذاهب الأخرى.
- بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة.
- وكونوا عباد الله اخوانًا.
- العمل من الدعاء.

لفضيلة الأستاذ

الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور

تقديم

فضيلة الشيخ كمال الدين جعيط

مفتي الجمهورية التونسية سابقًا

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دار سحنون للنشر والتوزيع

تونس

كَافَّةُ حُقُوقِ الطَّبْعِ وَالنَّشْرِ وَالتَّرْجَمَةِ مَحْفُوظَةٌ
لِلنَّاشِرِ

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

الطبعة الأولى
نشر مشترك
1441هـ/ 2020م

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

جمهورية مصر العربية - القاهرة
الإدارة: القاهرة: 40 شارع أحمد أبو العلا - المتفرع من شارع نور الدين بهجت - الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد - مدينة نصر. هاتف: 22873246- 22704280 - 22741578 (202 +) - فاكس 22741750 (202 +)
المكتبة: فرع الأزهر: 120 شارع الأزهر الرئيسي. هاتف: 25932820 (202 +)
المكتبة: فرع مدينة نصر: 1 شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر . هاتف: 20802876(202 +)
فاكس: 20802680(202+)
المكتبة: فرع الإسكندرية: 127شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين. هاتف: 5932205 (203 +)
فاكس: 5932204 (203 +)
بريديًّا: القاهرة: ص.ب 161 الغورية - الرمز البريدي 11639
البريد الإلكتروني: info@daralsalam.com
موقعنا على الإنترنت: www.daralsalam.com

دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

10 مكرر نهج هولاندة (1000) تونس
الهاتف: 71256435 - 216 +
71253456 - 216 +
71253839 - 216 +
الفاكس: 71352926 - 216 +
البريد الإلكتروني: souhnoun@orange.tn

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

تقديم فضيلة الشيخ كمال الدين جعيّط 5

* **الفقه الإسلامي وأصوله** 25

- بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة ... 27
- المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر 45
- الترابط بين الحكمة العقلية والحكمة الفقهية من خلال تاريخ تطور الفقه الإسلامي 60
- الفقه الإسلامي والقوانين والتشريعات الأخرى 64

* **الفقه المالكي** 87

- المذهب المالكي 89
- مذهب الإمام مالك والمذاهب الأخرى 104
- الإمام سحنون توطئة الفقه والاجتهاد 121
- ليلة القدر من خلال كتاب الاعتكاف في الموطأ للإمام مالك 133

* **عظمة القرآن** 159

- إعجاز القرآن 161
- القرآن العظيم من خلال شرح الآية الكريمة:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ ... ﴾ 174

* **العلم والأخلاق** 199

- موقف الدين من العلم والأخلاق 201
- من جعل لأهل العلم يومًا معلومًا 217
- الدور الثقافي للإمام الرازي 233
- الإخاء والحلف 245

- لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد اللَّه إخوانًا 262

* **متفرقات** 279

- روح الحضارة الإسلامية 281

- الوحدة الإسلامية، أو مسألة التقارب بين المسلمين 309

- في سبيل إظهار الإسلام 328

- هل لنا مشكلات إسلامية؟ 342

- الجهاد في الإسلام 350

- فلسطين الوطن القومي للعرب 366

- التقشف في الإسلام 390

- العمل من الدعاء 403

نبذة عن المؤلف 415

* * *
* *
*

تَقْـدِيم

فضيلة الشيخ / كمال الدين جعيّط

الحمد للَّه رب العالمين، والعاقبة لخُلَّص المؤمنين الصادقين والعاملين لإعلاء كلمة الدين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين، من ميزه اللَّه رب العالمين فجعله نبراس المهتدين ومنقذ الضالين والداعي إلى الحق المبين، صلى اللَّه وسلم عليه وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فهذه مقدمة لمجموعة من المحاضرات والمقالات والدراسات، أردت أن أساهم بكلمة تشير إلى ما اجتمع في هذا العالِم الجليل من الكمالات والفضائل التي جاءت كاسيةً محمدًا الفاضل، فقد كان فاضلًا في زيِّه وسمته، وسمته يملأ العين جلالًا ووقارًا والقلب تقديرًا واحترامًا. هو فاضل في قوله وفعله وخلقه وسلوكه. هو قدوة للمحسنين، بقدر علمه، بقدر تواضعه. كلّه عطف ورأفة، ويد تَبذل مِلءَ الوُسع لإدخال السرور على الغير.

إنه إمام من أئمة الأدب واللغة والنقد النزيه والنظرة الصائبة، هو رائد من رواد الإصلاح يجمع بين الأصالة والتجديد، فكم تمتعنا بأدبه الرقيق وبحثه العميق ودرسه الواسع، كان لا يعتني إلا بدقائق الأمور، ولا يتعرض في دروسه إلا للمعضلات والصعاب يوضحها ويجلِّيها.

هو حجة في تراثنا الإسلامي، محيط بثمار الثقافة، عالم بما انتهت إليه فلسفة الأقدمين والمحدثين.

لقد استكمل وسائل الدعوة إلى الإصلاح والتجديد واضطلع بها في إيمان راسخ وجِدٍّ متواصل وإخلاص حر وتفانٍ، حريصًا على ربط الحاضر بالماضي، ملائمًا بين الجديد والقديم. إن مقال القول فيه صعب الإحاطة، وفي سيرته عبرة، وفي علمه نفع كبير، وفي أدبه الواسع وثقافته الشاملة ومعرفته بالعلوم الشرعية وإدراكه لمقاصد الشريعة ما دلت عليه مقالاته ومحاضراته.

تقلد التدريس بالصادقية وبجامع الزيتونة، واضطلع بالإفتاء والقضاء، وبعمادة

الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين. وكان يميل إلى الخطابة والتدريس أكثر مما يميل إلى القضاء والإفتاء. حاضر في المدن والقرى، وخطب في العامّة كما خطب في الخاصّة. يحبه طلبته، ومستمعوه حريصون على حضور دروسه ومحاضراته، يسارعون إلى استماع ما يلقيه على منبر الخلدونية. قد اخترمته المنيّة قبل أن يجلس لجمع آثاره وتدوين محاضراته ومسامراته وخطبه ودروسه. شارك في المؤتمرات والندوات. ومن مؤلفاته: الحركة الأدبية والفكرية بتونس، ونشر له مجمع البحوث الإسلامية بحوثًا في التفسير ورجاله، وله بحوث قيمة.

وهو رَحِمَهُ اللَّهُ مؤرخ ومترجم، ترجم للتفسير ورجاله، فعالج فيه تاريخ علم التفسير من نشأته (أي من الصحابي ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى محمد عبده صاحب تفسير المنار) يربط التفسير بموضوع إعجاز القرآن الذي كان له شأن في نموّ هذا العلم، والذي أبرز بلاغته وبيَّن صور إعجازه العلامة محمد الطاهر ابن عاشور في تفسير التحرير والتنوير.

ومن بحوثه في هذا الكتيب الاجتهاد ماضيه وحاضره، كان ألقاه في مجمع البحوث الإسلامية، استحضر فيه باختصار الأدوار التي مر بها الاجتهاد والتشريع الإسلامي من عهد الرسول ﷺ إلى يومنا هذا. أشار فيه إلى كبار المجتهدين من الصحابة والتابعين، وإلى نشأة المذاهب الفقهية الكبرى متعرضًا لاختلاف المجتهدين باختلاف طبائعهم وميولهم ومدى تفهمهم للنصوص من الكتاب والسنة وتباين العادات والتقاليد من بلد إلى آخر. وقد أشار إلى تسامح ابن عباس وتشدُّد عبد اللَّه بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، واختلاف تشريع المدينة عن تشريع العراق والشام ومصر، ملاحظًا بحق أن المشرِّعين من الصحابة والتابعين ورجال القرنين الثاني والثالث للهجرة كانوا أكثر منّا طلاقة وحرية في قياس الأشباه والنظائر واستنباط الأحكام الشرعية.

وإن يومَ أن استكملت المدارس الفقهية بحوثها، واستقرت أصولها وفروعها، وقنع أتباع كل مدرسة بالأخذ عنها - ضاق منذ القرن الرابع الهجري مجال الاجتهاد والاستنباط في التشريع، حتى ذهب إمام الحرمين الجويني في القرن الخامس إلى أنه ليس ثمة موضوع لم يتعرض له الفقهاء السابقون، وأنه قد تنوسي الاجتهاد أو كاد ينسى، واستمسك العامّة والخاصّة بالتقليد، الأمر الذي جعل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في القرن الثامن يرفضان معًا تقليد المذاهب الأربعة ويدعوان إلى الرجوع إلى ما كان عليه السلف.

ثم ظهرت في القرنين الثاني والثالث عشر بوادر دعوة إلى شيء من التحرّر على أيدي الدهلوي في الهند والشوكاني في اليمن، وعزز ذلك الأستاذ الإمام في القرن الرابع عشر بكتاب تفسير التحرير والتنوير، وترتبت عليها اتجاهات علمية، تختار من المذاهب السابقة أنسبَها للظروف الحاضرة. ولا شك أن العالم الإسلامي اعترضته منذ القرن الماضي أوضاع جديدة لم يعرفها السلف، ولا بد من مواجهتها بتشريع واجتهاد طليق على نحو ما صنع الأوائل. ولم يكن الاجتهاد في التشريع منذ بدأ من عمل العامة والدهماء، وإنما هو مما يضطلع به الخاصة وخاصة الخاصة. ويا حبذا لو تكوَّن مجلس إسلامي يضم كبار فقهاء المسلمين في العالم أجمع لمواجهة التطورات الحديثة.

وكان الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور دعا لذلك، ولقد انبثق على هذه النظرة مجمع الفقه الإسلامي الذي يضم نيِّفًا وأربعين دولة، ويجمع بين علماء أجلاء من مختلف الأقطار الإسلامية للنظر والبحث في المستحدثات من الأمور، ولا شك أن تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا.

ولم يقتصر استشراف شيخنا الفاضل على الاجتهاد في التشريع، بل نادى به قلمه إلى الاجتهاد في العربية. فقد رأى ولمس في العربية من الأقيسة التي جاوزت الحدّ، واستنتاجات من النحاة لم تُـبنَ على تحرٍّ تامٍّ للاستعمال القديم خصوصًا عند البصريين المحدَثين. ورأى رَحِمَهُ اللَّهُ أن فيها مجالًا للنظر، وإن من الخير أن نقللها وأن نتحرر من وثائقها ما أمكن توسيعًا للغة وتيسيرًا على طلبتها.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك رسالته التي ألفها في « أفعل التفضيل »، وهي من التصاريف التي تتجلى فيها عبقريته العربية ويشيع استعمالها لتقريب النسب وضبط القيم وتفضيل صفة أو أمر على آخر. ولقد ضيق النحاة أوزانه وأثقلوه بشروط كثيرة تعقد استعماله.

وقد جاء شيخنا الفاضل ببحث جادٍّ عميق حاول فيه أن يفك هذه القيود وأن يبين ما فيها من تعسف وتشدد، ولقد استقبل المجتمعون بحثه في مجمع اللغة العربية بحماس وتقدير بالِغَين، وقضت لجنة الأصول بالمجمع في نظره زمنًا طويلًا، وعقبت عليه بدراسات متعددة، وانتهت إلى الأخذ بكثير مما قال به من تيسير أمر هذه الصيغة وتمكين الناس من استعمالها في طلاقة. فعند شيخنا الفاضل باب الاجتهاد مفتوح في النحو كما هو مفتوح في التشريع، وعلينا أن نيسر قواعده للدارسين والباحثين؛ لأن

اللغة ملك لأبناء العربية جميعًا، ونحن نريدهم أن ينطقوها ويكتبوها صحيحة في يسر. وقد - كان - نوى الفقيد الراحل أن يقدم إلى المجمع وسائل لتعلم العربية بطريقة تضمن تطهيرها من اللحن والخطأ، وقديمًا قيل: « اللحن صنعتنا، والنحو صناعتنا ».

إن مميزات شيخنا الفاضل - عليه الرحمة والرضوان - أن الدراسة التي قدمها لنشأة المصطلح الفقهي في الإسلام هي ضرب من الوضع، مما أدى إلى تكوين مجموعات من الحقائق العرفية التي تتميز من الحقائق اللغوية التي تعرض فيها لتاريخ المصطلح الفقهي في المذهب المالكي، مُبينًا أنه نشأ في القرن الثاني للهجرة على أيدي مالك بن أنس إمام دار الهجرة ووريث الحركة الفقهية النشيطة بالمدينة المنورة من عهد الصحابة والتابعين، وقد عرف بمتانة السليقة وقوة الارتجال.

وفي « الموطأ » قدر لا بأس به من هذه المصطلحات، توارثه تلاميذ الإمام مالك من بعده وهذّبوها وصقلوها. ثم أخذ المذهب المالكي ينتشر في أقطار مختلفة مما أدى إلى اتساع لغة التعبير الفقهي وتنوعها. ففي القرن الثالث للهجرة وضع سحنون المدونة التي تشتمل على أربعين ألف مسألة، وتعد الموسوعة الأولى في الفقه المالكي، زادت المصطلح وضوحًا وضبطًا ودقة، وجاء بعد ذلك عبد اللَّه ابن أبي زيد القيرواني المعبر عنه بمالكٍ الصغير، فوضع في القرن الرابع للهجرة عدة كتب ساعدت على الضبط والتجديد، ولخص المدونة وانفتح باب الملخصات التي شاعت في القرون التالية. ومن أهمها ما صنعه فقهاء مصر المالكية كابن الحاجب والقرافي في القرن السابع للهجرة، وخليل ومختصره في القرن الثامن.

ولم يقنع هؤلاء الفقهاء بوضع المصطلحات، بل عرَّفوها واجتهدوا ما وسعهم الاجتهاد في ضبط هذه التعريفات. وانضم إلى هذا كتب القضاء والأحكام والتوثيق والفتوى التي طبقت المصطلحات النظرية تطبيقًا عمليًّا، وتوافر بذلك ثروة لغوية فقهية أفاد منها أساتذة الحقوق وعلماء القانون في هذا العصر الحاضر، وعليه عوَّلوا فيما ترجموا وفيما ألَّفوا.

ويذهب شيخنا الفاضل إلى أن للفقه المالكي خاصة شأنًا فيما تُرجم من كتب القانون من الفرنسية وإليها بشمال إفريقية في المائة سنة الأخيرة. ولا نزاع في أن الفقه كان أسبق الدراسات الإسلامية إلى تكوين لغته الخاصة. وعنها أخذت دراسات إسلامية أخرى نشأت معه أو ظهرت بعده. ونلاحظ أن في النحو والمنطق مثلًا ألفاظًا يمكن ردُّها إلى

المصطلح الفقهي، ويا حبذا لو عولج على هذا المنهج وهذا النحو المصطلح الفقهي في بقية المذاهب وجمع ذلك في قوانين ثابتة. وكان والدي رَحِمَهُ اللَّهُ أول من قنن في تونس المذهبين الحنفي والمالكي في لائحة مجلة الأحوال الشخصية والعقارية؛ إذ في ذلك ما يعين على ربط المصطلحات الفقهية بعضها ببعض وما يمكن إحياؤه مما ينبغي إحياؤه منها.

ومن محاضراته ما فسر به قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة الأنعام: 162، 163]، مفتتحًا شيخنا الفاضل رَحِمَهُ اللَّهُ حديثه بالدفاع عن أهم مصدر من مصادر الإسلام وهو القرآن الكريم، معتبرًا صنيع الجاحدين والمناوئين له افتراءً وبهتانًا لا يتهدد الإسلام والقرآن بقدر ما هو تعدٍّ على الحق والعقل معًا، إذ من مقتضيات المنهجية العلمية ومُسَلَّمات العقل السليم أن يُقَدم القرآن للناس على ما هو عليه في ذاته وداخله بعيدًا عن الادعاءات الاعتقادية التي مردها الكفر بالإسلام والجحود بالقرآن، مبرزًا ماهيته وحقيقته الذاتية باستبعاد العناصر والمؤثرات الخارجية ليكون الحكم له أو عليه موضوعيًّا.

ثم عرَّف القرآن بالحدّ، وهو إرجاع الشيء إلى ماهيته حتى يختص بها ولا يتعداها، مبينًا ما يقتضيه هذا التعريف من ثلاثة أركان يوصف بها هي:

1 – أنه كلام اللَّه. 2 – أنه وحي. 3 – أنه معجزة.

وقد حارب شيخنا الفاضل خصوم القرآن وجاحديه بسيف مهند استله من قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: 111] في جدل موضوعي هادئ، متمسكًا بأدب الحوار القرآني ﴿ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: 125]، منتصرًا لكتاب اللَّه عَزَّوَجَلَّ وحجته البالغة الدامغة.

ثم أجرى مقارنة بين القرآن والكتب السماوية من أربع نواحٍ: هي ناحية القصد، وناحية طريقة النقل، وناحية اللغة، وناحية الأسلوب، مستخلصًا من ذلك كله أن القرآن هو المعجزة الخالدة ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ [المائدة: 48].

وبناءً على كل ذلك تطرّق إلى تفسير ما جاء في هذه السورة، فبين منزلة المخاطب ﴿ قُلْ ﴾ في القرآن، فأسهب في ذلك مجريًا مقارنات كثيرة بين سور وآيات وردَتْ فيها كلمة ﴿ قُلْ ﴾، مستعينًا في تفسيره للآية بثقافته الواسعة في شتى العلوم المساعدة كاللغة وأسباب النزول وأقوال المفسرين وعلم الأصول... محتفظًا لنفسه بطابعه الخاص في

علم التفسير، ينم عن ألمعية عقلية وانقداح رباني، فكان شيخنا الفاضل هو « التفسير ورجاله ».

ومن محاضراته « الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية » التي اشتمل عليها هذا الكتاب. وقد أشار شيخنا الفاضل فيها أولًا إلى ما اكتنف الفقه الإسلامي من تسميات مختلفة كالقانون الإسلامي أو التشريع الإسلامي أو الحقوق الإسلامية، تشبيهًا له بالقوانين القديمة والحديثة. وفي هذا المستوى من المقارنة لم ير شيخنا الفاضل حرجًا في ذلك، فهو على حد قوله: « أمر تقريري وصفي موضوعي ». أما التجنِّي فيقع في اعتبار الفقه عين القانون، أو القانون عين الفقه. وانتقل بعده إلى تحديد المدلول الاصطلاحي الخاص بلفظ الفقه مبينًا أنه أعم مقصدًا من مدلول التقنين عند الأمم الأخرى القديمة والحديثة.

ثم تخلص إلى التعريف بخصائص القوانين الوضعية المبنية على تبادل المصالح والحاجات بين الناس وَفْق طرق ثلاث:

- صورة العقد المصطلح عليه كما في نظرية العقد الاجتماعي لروسو.
- الطريقة التلقائية كنتيجة لتطور البيئة على ما يذهب إليه أصحاب النشوء والارتقاء.
- الطريقة القهرية التي هي منهج كثير من الحكماء اليونانيين.

من هنا كان الفقه الإسلامي أعم في متعلقاته من القوانين الوضعية؛ لأنه يضيف إلى تنظيم العلاقات بين الناس - من مقتضى حقهم الذي مكنهم اللَّه منه - تنظيمَ علاقة الإنسان بربه وبنفسه وبالعناصر الطبيعية، حتى إنه لم يترك الإنسان مهمِلًا بكل ما يحيط به. واللَّه ﷻ هو المصرف يتولى اعتبار ذلك التعامل بثوابه وعقابه. كل ذلك مستمد من الخطاب الإلهي المتضمن لمعاني الوحي من القرآن والسنة، والتي سماها علماء أصول الفقه بالأدلة.

وعقَّب شيخنا الفاضل على هذا الاستمداد بأنه هو الذي نسميه فقهًا واجتهادًا؛ من هنا اتصل التحليل ببيان جملة من التعريفات الموضحة لمعنى الاجتهاد، وإقرار اجتهاد الرسول ﷺ وصحابته ومن توالى بعدهم من فقهاء التابعين. ثم نشأة المراكز الإسلامية الفقهية في الأمصار وما كان بينها من الاختلاف حول القواعد الأصولية الفرعية وما بُني عليها من الأحكام الفقهية رادًّا هذا الاختلاف إلى خمسة دواعٍ:

- اختلاف مقتضيات الألفاظ.

- تعارض الأحاديث مع اختلاف طرق الترجيح.
- اختلاف مسالك العلة.
- اختلاف النزعات الشخصية للمجتهدين دون ميل إلى الهوى.
- وأخيرًا اختلاف الأوضاع الطبيعية والاجتماعية لكل إقليم.

وقد تلت هذه المرحلةَ مرحلةٌ هامة في تاريخ الاجتهاد في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة، نشأت فيها المذاهب الفقهية بدءًا بمذهبي أبي حنيفة ومالك وانتهاءً بمذهب داود الظاهري.

وفي موضوع الأحكام أيضًا حاضَرَ شيخنا الفاضل مفتتحًا حديثه ببيان أهمية الدعوة الإسلامية ودورها التربوي الفاعل في إقرار الحقائق وإثباتها استنارة بنور الهدي الإلهي، وهو ما يؤدي إلى التفاعل الباطني داخل الفرد مؤكدًا أن الثقافة الإسلامية ترتكز على عناصرَ ثلاثة؛ هي: قوة العقل، وقوة الدين، وقوة السلوك.

فالثقافة الإسلامية تنقسم إلى عنصرين: مرتجل وهو الإسلامي، ومنقول وهو الإنساني، مبينًا امتياز العنصر الإسلامي للثقافة الإسلامية على العنصر الإنساني. ثم أكد أن الفقه هو أول ما نشأ من روح الثقافة الإسلامية، وهو عنصر جامع لفروع الثقافة الإسلامية المرتجل منها والمنقول. فكان بذلك الفقه بداية حركة عقلية اجتهادية نشيطة. وقد استقرت حركة الاجتهاد بالمدينة المنورة مهبط الوحي في دار الهجرة، ثم توسعت في الأمصار، ونشأت علوم جديدة كعلم أصول الفقه الذي بمقتضاه وُجدت المذاهب الفقهية وتكونت المراكز الفقهية الأولى.

ثم استعرض شيخنا الفاضل التوسع المذهبي على الطريقتين الحجازية والعراقية، وتطور المدرسة المالكية في مراكزها المختلفة، خاصة وأن تونس قد اختصت بكتابي الأسدية والمدونة. ثم استعرض شيخنا الفاضل حياة الإمام سحنون في ترجمة تناولت مراحلها المختلفة ورحلاته المتعددة مذكِّرًا بإنتاجه العلمي وما بثه في صدور الرجال. وما قام به في حقل القضاء، فكانت أقضيته مادة غزيرة للفقه، علاوة على اتصاله بعديد العلماء مؤكدًا في الأخير أن المدونة هي عمدة المذهب المالكي وأم المذهب، وبداية للمختصرات والتآليف، مما أسهم في ترسيخ المذهب المالكي في هذه الربوع خاصة عن طريق الامام ابن أبي زيد القيرواني المعبر عنه بمالكٍ الأصغر، الذي ركز المذهب

المالكي وعمل على نشره في كامل شمال إفريقية وحتى الأندلس.

وفي نفس الباب حاضر شيخنا الفاضل في موضوع الجهاد ضمن سلسلة المحاضرات التي يحتويها هذا الكتاب، مبرزًا في مفتتحها حقيقة التركيبة المزدوجة للإنسان بين الطبيعة الشخصية الفردية والطبيعة الشخصية المدنية. ومن حكمة اللَّه التي أقام عليها نظام العالم دفعُ التنافر الحاصل بين الشخصيتين الروحية والمادية، وذلك بتهذيب الغريزة التي هي مقتضى الشخصية المدنية بواسطة الأحكام والتوجيهات التي كونت أصول التربية الإسلامية. فاستقام بذلك المجتمع المثالي أو الأمة الكاملة التي ضربها اللَّه تعالى مثلًا للمجتمعات الراقية المتخلقة بالفضائل وصولًا إلى حقيقة المدينة الفاضلة. ومن أهم هذه الفضائل فضيلة الجهاد. وقد وجه شيخنا الفاضل اهتمامه إلى كتاب الجامع الصحيح للإمام البخاري من باب فضل الجهاد والسير، ذاكرًا ما جاء في هذا الباب من أحاديث تبين مزيَّة الجهاد في الإسلام. ثم أفرد لكل حديث من الأحاديث الأربعة المذكورة شرحًا لما فيه من المعاني والحِكم والأحكام.

وانتقل بعدها إلى تعريف لفظ الجهاد ومدلولاته اللغوية والشرعية، ثم خص الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ...﴿١١١﴾﴾ من سورة التوبة بالشرح تفصيلًا للمعاني الواردة فيها والتي تخص الجهاد في سبيل اللَّه لتحقيق غاية مشروعيته التي تحقق للإنسانية الأخلاق الكاملة، وتبعد عنها سطوة التعدي وحب الأنانية، وتقيم العدالة الاجتماعية التي هي مطلب الإنسانية في هذا العالم.

ومن المواضيع التي تناولها بالبحث فنّ أصول الفقه الذي نشأ لضبط مواقع الخلاف وما يجدّ من اختلاف في الفروع العملية وفتاوى المذاهب للاختلاف في الأصول الفرعية. ومعلوم أن لكل مذهب قواعده وضوابطه التي قررها الأئمة وقعّدوها، وكان بهذا المنهج ظهرت المذاهب وتقررت. ثم جاء المجتهدون المقيدون فكانوا مقيدين بقواعد أئمتهم مجتهدين في إدراج الواقعة الجزئية تحت القاعدة الكلية وتحت المنهج الاستدلالي الذي سار عليه إمامه، وهذا ما عليه كثير من فقهاء المذاهب فيما يردونه من أقوال أئمتهم، على ما نص عليه الإمام الشافعي فيما عَنْوَنَ عليه باختلاف العراقيين، لاعتماد الجميع على الحجية الأصلية التي بمقتضاها يكون تطبيقًا لقول إمامه. وبهذا أصبح علم الأصول سياجًا للمذاهب مقيدًا للفقهاء، فتقاصرت حركة الاجتهاد بعد أن كانت مطلقة وصارت مقيدة. ثم جاء دور التطبيق بعد دور التفريع وهو دور فقه المسائل

الذي أصبح متجهًا إلى تحقيق المسائل من أصحاب المذاهب ومن رجال التفريع وأتباعه. وقد صار الفقهاء يفحصون الأقوال ويحققون محاملها ويبينون ما بني عليها من تداخل أو انفكاك. وهكذا تكونت المدارس الفقهية التي يعبر عنها بفقه المسائل.

وظهر في القرن الرابع الإمام الأشعري الذي ربط بين السنة وعلم الكلام والفقه، وقد كان فقيهًا مالكيًّا أو شافعيًّا على الخلاف في ترجمته.

وقد نشأ في أحضان علم الكلام الاعتزالي، لكنه تأثر بروحه الفقهية السنّية وبمنهجه الكلامي، فأبرز علم الكلام في صورة جديدة، بها ابتدأت المعركة بين أهل السنة وأهل الاعتزال.

وقد تأثر الفقه السني بالأساليب الجدلية الاستدلالية، فظهر علم الأصول في القرن الرابع الهجري متأثرًا بروح الجدل والمناظرة، وبرزت كتب الأصول متأثرة بالجدل والمناظرة، وشاع الجدل في المسائل الاعتقادية والاجتماعية والسياسية في العراق والبلاد الإيرانية وآسيا الوسطى إلى بلاد ما وراء النهر. كما شاع المذهب الشافعي مذهبًا حجازيًّا ثم مصريًّا. وقد انتهى الجدل إلى حد الإسفاف.

وفي القرن الخامس الهجري ظهر أبو بكر الباقلاني وهو مالكي المذهب، نشأ نشأة كلامية على طريقة الإمام الأشعري. واتجه اتجاهًا جديدًا فأبرز علم أصول الفقه في صورة موضوعية منهجية، أبعد علم الأصول عما كان عليه وقرر القواعد والنظريات على المنهج الصحيح والآراء المختلفة فيها وناقشها مناقشة منهجية موضوعية في كتابه التقريب والإرشاد، وجاء بعده أبو علي عبد الملك الجويني الملقب بإمام الحرمين، فألف كتابه البرهان وسلك مسلك الباقلاني في تقعيد القواعد وبيان المآخذ، وهو كتاب مشترك بين المالكية والشافعية لأنه من إمام شافعي متأثر بفقيه مالكي.

وهكذا قام علم أصول الفقه على منهج مشترك بين المذهب الحنفي والمذهب المالكي. وتسلسلت كتب الأصول كمصنفات الغزالي والرازي والآمدي والبيضاوي والعضد من الشافعية. كما بدت من علماء المالكية كالمازري والباجي وابن الحاجب والقرافي والسبكي. ثم جاء البيضاوي في القرن السابع فوضع كتاب المنهاج جامعًا بين الطريقتين الحنفية والمالكية. ثم جاء العضد فتناول مختصر ابن الحاجب متجهًا إلى إعمال النظر وإلى الحكم المستقل وإلى المناقشة بين الآراء بصورة تحليلية جزئية، مستندًا إلى المنهج الذي تأصل به الأصل الجامع وهو كتاب

البرهان. ولكنه كان أوسع مادة من جميع الكتب، وهو الذي شرحه عضد الملة والدين الإيجي في القرن الثامن الهجري. وقد ظهر بشرحه التعاطف بين الأصول عند الشافعية والمالكية، كما ظهر أولًا في شرح المازري على البرهان. ثم ظهر تلميذ ابن الحاجب الشهير بشهاب الدين القرافي. وهكذا استقر علم الأصول الذي هو المدخل لاستخراج الأحكام التفصيلية من أدلتها الإجمالية. كما كانت لشيخنا الفاضل بحوثه ومحاضراته حول العقيدة بما آتاه اللَّه ووهبه من قدرة على النفاذ إلى حقائق الأشياء والإحاطة بها وإقامة الحجة تثبيتًا وتأصيلًا.

ومن هذه المحاضرات التي يحتويها هذا الكتاب ما افتتحه بقول اللَّه تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [البقرة: 213]. فكان الناس أمة واحدة، متحدة متماثلة في الحق والهدى على ملة واحدة من الحق والتوحيد، فبعث اللَّه النبيين ليحكموا فيما اختلفوا فيه، فجاءت الرسل بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد ليدوم الناس على الحق خشية انصرافهم عنه؛ إذ ابتدأ الخلاف يظهر. ولا شك في أن الاختلاف نشأ بعد الحق، ولكنهم اختلفوا.

وكما قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ﴾ [يونس: 19]، فالعلة أن التوحيد والهدى والصلاح من الفطرة التي فطر اللَّه الناس عليها حين خلقهم، كما صرح بذلك قوله تعالى: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ﴾ [الأعراف: 172].

وما غشاها إلا تلقين الضلالة وترويج الباطل، وهكذا تكونت المذاهب المخالفة للمذاهب السُّنية، وهو ما جال في التفكير والاعتقاد اللذين مما لم يكن بهما عهد. ومظاهره أربعة: حركة الخوارج، وحركة القدرية، وحركة الشيعة، وحركة المعتزلة. وأول ما ظهر في المجتمع الإسلامي حركة الخوارج شعارها: لا حكم إلا للَّه، وهي كلمةُ حق أُريدَ بها باطل، كما قال علي بن أبي طالب. وأول مشكلاتها الكفر والإيمان باعتبار أن مرتكب الكبيرة كافر خارج عن حظيرة الإسلام. ثم نشأت عن هذا الاعتقاد المتطرف حركة مقابلة هي حركة القدرية، وهي كذلك متطرفة، أرادت أن تنسف حركة الخوارج فيما هدفت إليه، وهو استحلال المؤاخذ بالقتل على كل هفوة من الهفوات، ونفَتِ الاعتذار عن التقصير بالقدر ونفت القدر بتاتًا، وقالت: لا قدر، بحيث جميع ما هو

حادث هو من الإنسان وهو الخالق لأفعاله. فكانت كسابقتها في التطرف المقابل. ونشأ عن نفي القدر وثبوته ومقالات الخوارج والقدرية رفض أبي بكر الصديق وعمر ﷺ. فجاءت المعتزلة مؤسسة على أساس نظري جدلي إلى المشاكل التي وضعها الخوارج والقدرية، وحاولوا حلَّ هذه المشاكل فكوَّنوا مشكلتين اثنتين هما: المنزلة بين المنزلتين، أي: لا هو كافر ولا هو مؤمن، وإنما هو واسطة بينهما، والمشكلة الثانية أن الإنسان خالق لأفعاله هروبًا من أن يكون اللَّه ظالمًا، واللَّه تعالى يقول: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: 96]. إن كل ما ذهبت إليه هذه الفرق مخالف لما تقرر عند أهل السنة.

وفي موضوع العقيدة أيضًا تندرج هذه المحاضرة في سبيل إظهار الإسلام، افتتحت بذكر الأوضاع التي حفت بظهور الإسلام من دينية وثنية وكتابِيَّة وسياسية اجتماعية. ثم حُدد بعد ذلك المنهج الذي يقوم عليه الإسلام من دعوة إلى النظر في حقيقة الوجود والكون، وتحصيل المعارف، وقد عُد هذا المنهج أساسًا للتربية الإسلامية التي قسمها إلى ثلاثة مسالك: البيان، والقدوة، والمراقبة. بهذه التربية تأصلت في نفوس المسلمين روح الثقافة الإسلامية، وتحولت إلى سلوك تلقائي منطبع بها من خلال الجيلين الأولين: جيل الصحابة، وجيل التابعين. ثم تبدل الوضع التلقائي بعدهما إلى ظهور دور جديد هو دور الوصف أو الكلام. فأفضى التحليل بذلك إلى الحديث عن علم الكلام تعريفًا له وتفصيلًا للمواقف والفرق الكلامية. ثم أعقب هذه المرحلةَ ظهورُ نزعة تحكيم الفلسفة اليونانية في مناهج التفكير الإسلامي؛ لتنتهي هذه المحاضرة بالوقوف على تطور الفكرة الإسلامية في القرن السادس الهجري الذي رآه البعض قرن جمود وانكماش، وعده شيخنا الفاضل عصر انتصار الفكرة الإسلامية.

وشيخنا الفاضل رَحِمَهُ ٱللَّهُ من بين صفوة علماء الإسلام الذين تصدوا إلى قضية ذائعة مشهورة هي أن الإسلام دين علم، مبينًا تعريفاته وحدوده عند مختلف المدارس من فلاسفةٍ ومحدثين وفقهاء ومتكلمين، مصورًا أن دعوة الإسلام تقوم على العلم، إذ هي أساسه الذي انبنتْ عليه بأن جعلته مقامَ الحقيقة اللازمة في دعامة الهيكل الإسلامي. فقرر شيخنا الفاضل حقيقة كبرى هي أن دعوة الإسلام نافذة إلى الناس من طريق العلم. ولهذا لما جاء الإسلام وجد واقعًا مريضًا مظلمًا يعادي العلم والفهم الصحيح، فاصطدم في أول أمره مع مسلمات كثيرة من قضايا الباطل والعقائد الزائفة. وانتهى إلى أن أمانة العلم مسؤولية مناطة بعلماء الأمة لتبليغ أهداف الرسالة ومقاصدها لتحقيق السعادتين

الدنيوية والأخروية حتى تنهض الأمة على هدًى من الوحي والعقل؛ ولهذا امتدحهم اللَّه بقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: 28].

وقد أشار شيخنا الفاضل إلى أن هذه الروح العلمية التي قامت عليها الدعوة الإسلامية أثمرت منهجًا جديدًا في النظر والاستدلال يُعرَف بالمنهجية العلمية الواقعية في إثبات حقائق الأشياء عن طريق العقل والحس، باستعمال العقلِ في المدركات العقلية والحسِّ في مجال المدركات الحسية والوحي فيما هو مغيب عنا. معتمدًا في ذلك قولة النسفي: « حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق »، مبينًا في هذا المجال أن تاريخ الفكر الإسلامي مرّ بوضعين مخالفين متباينين؛ **أحدهما**: تتبع فيه فريق من علماء الإسلام هذه المنهجية العلمية الواقعية في استخلاص الأصول والقواعد من الكتاب والسنة، فوفقوا في الجمع بين العقل والنص، وتركوا ثروة علمية هائلة ازدهرت بها حضارة الإسلام في شتى أنواع المعارف العقلية والنقلية.

والطريقة الثانية: منهج طائفة من المسلمين لم يتمكنوا من الحكمة الدينية على الوجه الأسلم بقدر حذقهم وتمكنهم من غيرها، وهم الحكماء الذين أقبلوا على الحكمة المنقولة وبرعوا فيها حتى ناظروا أهلها وناقشوهم في أصولهم الفلسفية أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا... رادًّا ذلك إلى أنهم بَنَوْا فهمهم في تقرير معنى العلم على الطرائق القديمة ظنًّا منهم أن الجمع بين الحكمة الدينية والعقلية لا يتم إلا بضرب من التأويل. وقد ظهر ذلك جليًّا في فكر المعتزلة وأقطابهم.

ثم بعد عرضه للتطبيقات العلمية لبعض المدارس الفكرية والفقهية والحديثية، استخلص شيخنا الفاضل أن مفهوم العلم تطور، وأصبح من الضرورة والوضوح بحيث اقترن بالأصول الكلية التي تنبني عليها حقائق الأشياء وتصورها. وقد برز هذا المنهج جليًّا عند الإمام البخاري في جامعه الضخم بأن جعل كتاب العلم وسطًا بين كتاب الإيمان وكتاب الطهارة. وشرح شيخنا الفاضل سر ذلك بعمق وإسهاب منتهيًا إلى بيان أن العلم ينزل من الإيمان منزلة الجزء من الكل. كيف لا وهو « مادة البراهين القائمة على العقائد، وهو مادة الاستنباط الذي تؤخذ به الأحكام المتعلقة بالأعمال التكليفية العملية ».

وانتهى بتحليله لكتاب العلم في صحيح البخاري ومجموع الأحاديث والتراجم التي وردت فيه إلى جملة من العناصر، وهي: التنويه بالعلم وبيان مضمونه ووسائله، ومناهجه

وأساليبه. وهي معانٍ دقيقة وقيمة تعكس ثقافة هذا العالِم وعمق نظرته للأشياء، وثبوت قدمه في مثل قضية العلم التي يصعب تحديدها وحصر مجالاتها. وليس ذلك بغريب عن مثل شيخنا من أن ينفذ إلى لب هذه الحقائق.

وحديث موضوعنا هذا يرجع إلى عنصر المناهج، حيث إنه يهتم بموضوع خاص وهو جعل أيام معلومة لِبَثِّ العلم وتبليغه لمن يطلبه، وقد جعل هذا الحديث الذي خرّجه تحت هذه الترجمة وهي « مَن جعل لأهل العلم يومًا معلومًا » دلالة على مشروعية هذا المعنى.

وله في الإعجاز القرآني محاضرة اشتمل عليها هذا الكتاب، فيها تعريف للقرآن باعتبار منزلته بين المسلمين ومنزلته من الكتب الأخرى. فهو كلمة اللَّه، ومعجزته الدائمة الباقية عبر الأجيال المتعاقبة.

وفي مقارنة القرآن الكريم بالكتب السماوية القديمة - ككتب العهد القديم والعهد الجديد - يتضح اتفاق جميعها في كليات الدين، إلا أن القرآن ينفرد بخاصية التحدي بعين ما احتواه، ودعوة الناس إلى معارضته حتى تتأكد الحجة وتحق كلمة اللَّه. ومن آياته أنه جاء بلفظ عربي عجز العرب عن الإتيان بمثله. فكان القرآن بذلك مكوِّن الملة الإسلامية، وأساس الكِيان الاجتماعي للمسلمين، وقوام الشخصية الفردية والجماعية، وركن العبادة المتين. وإذا نظرنا إلى تعلق المسلمين بالقرآن من الناحية الفكرية، فهو أساس الفكر وعماد العلم؛ ولذلك صنف شيخنا الفاضل عناصر الثقافة الإسلامية إلى ثلاثة: علوم نشأت من القرآن وهي العلوم الدينية، وعلوم نشأت للقرآن لا منه كالعلوم اللغوية، وعلوم امتزجت بالقرآن كالعلوم الإنسانية والرياضية والحِكمية.

وعن ليلة القدر بيَّن شيخنا الفاضل أن الدعوة الإسلامية إنما جاءت لتخرج الناس من الظلمات إلى النور، رفعًا للجهالة وتمكينًا لدين اللَّه في الأرض. وهي دعوة عامة شاملة موجهة إلى كل البشر، انتظم فيها ما تفرّق في دعوات سابقة. وهي بذلك تهدر الاعتبارات العنصرية، وتسمو بالإنسان إلى درجات العُلا والكمال والأهلية والرشد لتتطور ملكاته وقدراته وصولًا إلى غاية خلافة اللَّه في أرضه. من هنا يقرر شيخنا الفاضل أن الإسلام أوجد منهجًا تربويًّا يقوم على أصول ثلاثة: التلقين، والتمثيل، والتمرين. فكانت السنة إلى جانب القرآن حافلة بتكوين تربوي للصحابة، وزاخرة بمعلومات تساعد في تقرير أحكام الدين.

ثم قدم شيخنا الفاضل كتاب « الموطأ » باعتباره أقدم ما يوجد من أثر إسلامي جمع فيه العنصر الفقهي والعنصر العلمي والعنصر النظري، وهو كتاب فقه وحديث معًا، خضع إلى نقد الأسانيد، واهتم العلماء بما فيه من موقوف ومرسل وبلاغ، فكان هذا كمقدمة للحديث عن ليلة القدر، فقد تابع مظانّ حديث ليلة القدر مبينًا فضل هذه الليلة وما جاء فيها من وجوه التشريف وضبط معاني إنزال القرآن في ليلة القدر وصلتها بالليلة المباركة الواردة في سورة الدخان. وعرض آراء كثيرة منتهيًا إلى ما استقر عليه الجمهور من جمع ليلة القدر في ليلة مباركة في رمضان. ثم تعرض إلى ما جاء من تفضيل بعض الأمكنة وبعض الأزمنة على بعض فيما قرره القرافي في فروقه، مؤكدًا ضرورة تحرّي هذه الليلة للعبادة وصولًا للسعادة الأخروية، وذكر أن استعمال العدد هو مجرد تمثيل جريًا على الطريقة العربية وعلى القاعدة الأصولية من أن العدد لا مفهوم له، لهذا كله عُدت هذه الليلة أفضل ليلة في السنة، وهي خصوصية لهذه الأمة فيها معنى البشارة والشكر. ثم أورد حديثًا في بيان فضل هذه الأمة.

وفي باب الأخلاق اهتمت هذه المحاضرة بما في الإسلام من دعوة إلى توحيد عقائد الناس؛ لأن الحق لا يختلف فيه. لهذا دعا القرآن الكريم إلى تمحيص ماهيتَي الحق والباطل، والتحرر من الأهواء والضلالات. وفي سبيل تأكيد حكم الفطرة الإنسانية السليمة والعقل الإنساني المجرد، دعت الشريعة إلى التأمل والنظر في الطبيعة وما وراءها، والإنسانِ باعتبار فطرته، مبينًا أن الإسلام شجع على معرفة الطبيعة ومعرفة الإنسان لنفسه؛ لغاية تصحيح الأخطاء من خلال منهج موحد يعتمد الإدراك الحسي للمعرفة عبر الحس والملاحظة؛ لتكون طريقًا للإدراك الفكري المجرد، فيصل بذلك الإسلام الحس والعقل ويجمع بينهما. وأبرزَ أهمية المدركات العقلية، وقوة العقل المطلقة وأهمية مقاييسه في بيان ما كان مقبولًا من العقائد والأخلاق والتقاليد، فتتلازم بذلك العقيدة والسلوك. وناقش إثر ذلك بعض الآراء الفلسفية في خصوص منهج المعرفة، مفندًا النظرة الباطنية للعلم الموهوب، ومكررًا أهمية العقل في التصدي إلى الضلالات، ومناقشًا آراء بعض المناطقة، مقررًا أن الدين يدعو إلى النظر ويؤكد عليه ويترك النتائج للتجربة والبحث.

وقد تناول أيضًا علاقة العلم بالدين وما شاب علاقتهما من خصام في أوروبا، مبرزًا الصلة المحكمة بين الدين والأخلاق؛ فالأخلاق وليدة الميزان العقلي الكفيل بالتمييز

بين الخير والشر. كما أن المقاييس العقلية تدفعنا إلى البعد عن الباطل.

وعن الإخاء والحِلف ركزت هذه المحاضرة اهتمامها على إبراز أهمية الروح الاجتماعية في المجتمعات، فالإنسان يحتاج بطبيعته إلى التعاون والتناصر بينه وبين غيره. لهذا فإنه يقرر أن الروح الاجتماعية أقوى من بقية الأديان، وهو ما انفرد به الإسلام، كما أنه استعرض علاقة الإسلام بالشرائع الأخرى، فمقام الإسلام كما أنه مقام الرقيب والمعقب والمهيمن؛ لذلك بشرت الشرائع السابقة بمقدم النبي ﷺ.

وفي بيان علاقة الدين بالمجتمع بين شيخنا الفاضل تمازج المعنى الديني والاجتماعي وتلاحمهما، مقسِّمًا المجتمعات الدينية إلى قسمين:

المجتمع الديني الأضعف وأساسه الترابط الاجتماعي، والمجتمع الديني الأقوى وأساسه العامل الديني. وهو مدعاة للترابط الاجتماعي. وذكر أنه بمراجعة توقيت التعاليم الدينية يتبين أنها ترجع إلى القسم الأول باعتبار أنها موجهة إلى أقوام مخصوصة.

وفي مقابل ذلك يبرز شيخنا الفاضل ما امتاز به الإسلام من عوامل التوحيد، مقررًا أن علاقات الناس لا بد أن تقوم على الرحمة العامة وحماية الناس من الأذى.

لهذا فإنه يعتبر أن المجتمع الديني هو أقوى المجتمعات لقيامه على الاعتقاد الديني وعامل العبادة وتحديد العلاقات الاجتماعية، مما يؤكد طغيان الجانب الاجتماعي وتوسع مختلف الروابط الاجتماعية.

ويثبت شيخنا الفاضل اتساع مدى الترابط الاجتماعي منسِّقًا بين كل الروابط القائمة، فيربط بين وحدة العائلة ووحدة القبيلة ووحدة الوطن ووحدة القوم.

ويقرر شيخنا الفاضل موقف الإسلام من القوميات، فيعتبر وحدة العرب وحدة نسبية للجامعة الكبرى، حاثًّا على محبة العرب وتولِّيهم، شريطة أن لا يكون ذلك سببًا إلى الفرقة والتشتت.

ويناقش شيخنا الفاضل قضية الحلف وما ورد حولها، فيبين أن الأحلاف والعصبيات إذا لم تقم على مبدأ الفرقة والخلاف فهي مقبولة وليست ببغيضة، فما كان من الأحلاف راجعًا إلى معنى البر والتقوى والتعاون على الخير وإغاثة الملهوف وإشاعة السلام فهو محمود. لهذا فإن الموقف من الأحلاف كما يقرر شيخنا الفاضل يرتبط بمعانيها وروحها لا بأشكالها. ويخلص في النهاية إلى أن العناية بالجانب الاجتماعي لا تهمل الشخصية الفردية للإنسان.

وتتنزل محاضرة شيخنا الفاضل في تناوله لشرح حديث رسول اللَّه ﷺ الذي أخرجه الإمام الحافظ أبو الحسن مسلم النيسابوري في صحيحه، لتطابق المعاني الواردة فيه مع نهجه الإصلاحي الذي تربى عليه وآمن به.

قدم شيخنا الفاضل توطئة معمقة بمثابة اللبنة الأساسية والشروط اللازمة للإصلاح على المستوى العقدي والفكري والاجتماعي والثقافي في تسلسل منهجي بديع، فأبان عقيدة التوحيد وصفاءها، وهدم ما دونها من العقائد الفاسدة التي تعيق النظر الصحيح وتنحرف بالسلوك عن الفطرة السليمة. واستخلص أن من معاني وحدانية اللَّه وإفراده بالعبودية مطلقًا تَوحُّدَ عباده تحت راية التوحيد التي دعت لها كل الشرائع والديانات؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [يونس: 19] كيف لا وقد خلقهم اللَّه من أصل واحد « **كلكم لآدمَ، وآدمُ مِن تراب** »[1]، وجعل أوبتهم إليه ليكون جزاؤهم من جنس عملهم خيرًا أو شرًّا.

ثم انتقل إلى بيان الأمراض التصورية والسلوكية التي تعيق المجتمع الإسلامي، موضحًا أن منشأها أولًا وأخيرًا فساد التصور لمفهوم الوحدانية الذي يتبعه فساد في السلوك والمعاملات بين المسلمين، والذي من أجله كانت بعثة الرسل والأنبياء صلوات اللَّه عليهم وسلامه. وانتهى إلى تعليل هذه الأمراض رادًّا إياها إلى نزعة الإنسان الجِبِلِّيَّة التي تدفعه دومًا إلى « إيثار قيامه الانفرادي على القيام الاجتماعي »، ويبرز ذلك خاصة عندما يركن إلى دواعي الشهوة واللذائذ؛ ولهذا نهى رسول اللَّه ﷺ في وصاياه الحكيمة عن التحاسد والتفاحش والتباغض والتدابر والظلم والخذلان رأفةً ورحمةً بأمته. وقد كابد عليه الصلاة والسلام في تربية المسلمين، وصَهَرهم على خُلُق القرآن؛ ليقوم مجتمع المدينة على رفعة وسموّ مبادئ الإسلام، التي ما زالت إلى يومنا هذا مضرب الأمثال في المحبة والتآلف والإيثار والعدل، أخذها السلف الصالح عن أسوتهم رسول اللَّه ﷺ.

وعدَّد شيخنا الفاضل الحلول الناجعة التي يفيض بها الإسلام كتابًا وسنة واعتبرها شروطًا لازمة للصلاح، مفتاحها حسن الاعتقاد باللَّه، والدينونة له حتى تصلح مسيرة الفرد بصلاح تصوره وسلوكه، معتبرًا أن العبودية الحقة تقتضي من المسلم أن يخلع عن نفسه كل الصفات المذمومة بأن ينتهي عند نواهيه ويأتمر بأوامره. وأوضح أن العبادات في الإسلام

(1) أخرجه أبو داود وأحمد باختلاف يسير.

وإتيانها على الوجه المطلوب شرعًا هي الترجمة الحية لإنتاج المسلم التقيّ الذي به يتم صلاح الفرد والصلاح الاجتماعي ككل ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات: 13].

إن شيخنا الفاضل رَحِمَهُ اللَّهُ هو من دعاة الإصلاح في بلادنا تونس العزيزة، ودعوة الإصلاح شنشنة قديمة في تونس، أشار شيخنا الفاضل إلى كثير من دعاتها في كتابه « تراجم الأعلام » وكلهم من رجالات الإصلاح، ودعوة الإصلاح قديمة العهد تمتد إلى أخريات القرن الماضي وتحذو حذو حركات النهوض في العالم العربي الإسلامي، تتصل بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وجمعية العروة الوثقى، أمثال الشيخ السنوسي الذي طوَّف بالبلاد الإسلامية واتصل بكبار مفكريها، وعُدّ في عصره عنوانًا في الدعوة للنهوض والتجديد. وكان على علاقة متينة بالأستاذ الإمام محمد عبده. ويوم أن عطلت جريدة العروة الوثقى سافر محمد عبده إلى تونس سنة (1884م) وأقام نحوًا من أربعين يومًا لقي فيها أعضاء العروة الوثقى من التونسيين، وتناول الحديث معهم في شؤون الإصلاح الديني والاجتماعي، وكان لزيارته أثر عظيم. فما أن سافر إلى بيروت حتى أخذت سلطات الاحتلال تنكل بأنصاره وبخاصة الشيخ السنوسي.

وفي سنة (1896م) أنشئت الجمعية الخلدونية لنشر العلوم العصرية باللغة العربية من جغرافيا، وتاريخ، واقتصاد، وعلوم طبيعية ورياضية، أقبل عليها طلاب الزيتونة ورغبوا في أن يمتد هذا التعليم إلى معهدهم واستجاب المسؤولون لذلك، وأخذت حركة الإصلاح تقوى ويشتد عودها متأسية بما كان ينشر في مجلة المنار. وقد غذاها في أول القرن شاب من طلبة الزيتونة والخلدونية هو الشيخ عبد العزيز الثعالبي، عاش في مصر زمانًا ثم عاد إلى تونس يردد أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ويدعو إلى فهم الدين والوجود، وهو ما دعا الشيخ محمد عبده إلى الرجوع إلى تونس آخر سنة (1903م) واهتزت لمقدمه وزيارته أندية العلم والأدب، والتفّ حوله رجال الإصلاح، وارتبطت بينه وبين شيوخ الزيتونة روابط العلم والإصلاح.

وكان ممن ارتبط به شاب في ذلك الزمان هو علامة العصر، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والد مترجمنا. وفي هذا الجو نشأ محمد الفاضل ابن عاشور وتربى في بيت العلم والإصلاح، وهو ابن شيخ الإسلام وصهر شيخ الإسلام أكبر دعاة الإصلاح في ذلك الزمان. ومن الطبيعي أن يسير سيرتهم وأن يتبع مسيرتهم، فاتصل بحركات الإصلاح، وانغمس في العمل بالجمعية الخيرية، وارتبط بالجمعية الخلدونية، واتصل

بجمعية قدماء الصادقية. ومن هنا كمل إيمان مترجمنا بالحضارة الإسلامية، وهي حضارة تعتمد الإنسان وتعمل لمصلحة الإنسان، تقوم على دعامة روحية دون أن تهمل الناحية المادية، متابعة لما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص: 77].

كان شيخنا الفاضل مُلِمًّا إلمامًا دقيقًا بأسرار الشريعة، متفتحًا على ما في الحضارة الغربية من جوانب نافعة، ومن أعظم اهتماماته أن يلائم بين هذين الطرفين، وأن يبين أن الإسلام وتعاليمه لا تتعارض في شيء مع النهوض الجاد والتقدم السليم. فنفذ إلى روح الإسلام وأدرك في وضوح رسالته الخالدة، وأخذ في نشر ما بلغه العصر - وقد آتاه اللَّه قوة الحجة وسحر البيان - فقرب المسافة بين القديم والجديد، وربط الماضي بالحاضر، وحبب إلى الشباب الذين رأوْا في دروسه ما تطمئن إليه قلوبهم وما تدعو إليه حاجة النهوض والتقدم، فأحبوه وأحبهم، وتعلقوا به، وأدركوا أن النهوض الحق هو ما دعا إليه شيخنا الفاضل من تعديل في المناهج الدراسية بكلية الشريعة وأصول الدين، وهو عندما تولّى رئاسة الجمعية الخلدونية عام (1945م) أنشأ بها معهد البحوث الإسلامية، ونظم مؤتمر الثقافة الإسلامية سنة (1949م) فكان مضرب الأمثال في درسه وبحثه، في حديثه وكتاباته ومحاضراته ومسامراته. فما من مشكلة تحل إلا وقدم لها الحلول، ووجد لها المخرج. اجتهد ما وسعه الاجتهاد في التوفيق بين تعاليم الدين ومقتضيات الحداثة. وكان رَحِمَهُ اللَّهُ يرى أن الثقافة الإسلامية إن فُهمت على وجهتها الصحيحة لم يبق مجال للاختلاف عليها. وإنها خير وسيلة لجمع كلمة المسلمين ولمِّ شملهم، وكم أنفق من جهْد وسعْي حثيث في الدعوة إلى الإخاء والوحدة تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الحجرات: 10].

وخلاصة القول أني قد عرفت في شيخي وأستاذي الفاضل ابن عاشور الرائد الكريم، والجليس الحبيب، والشيخ المُوجّه، والمربي النصوح، والأب الحنون، والمدرس المحقق، والخطيب المِصْقَع، والمحاضر المبدع، والناقد البصير. فالدين عنده عقيدة وسلوك؛ هو عقيدة تعمر القلب إيمانًا وتملأ النفس اطمئنانًا، ومَنْ دَرَس عليه كتاب العقائد النسفية أدرك هذه الحقيقة وانشرح صدره إيقانًا.

كان بإيمانه الراسخ قد رزقه اللَّه صمودًا وثباتًا وقوة وجرأة، يخشى اللَّه ويتقيه، متعلقًا

التعلق الدائم بالأصول الإسلامية والمبادئ التشريعية الشرعية التي حبّبها لنا الرحمن، ودعانا إليها القرآن، وحثنا عليها الرسول الكريم وقائد الغرّ المحجلين صلى اللّه عليه وعلى آله وصحابته أجمعين.

عقيدة راسخة ممتزجة بذهنه وقلبه، يتعهد نفسه بتلاوة القرآن الكريم في أوقات توجهاته، ويتلو الحديث الشريف باطّراد خصوصًا في ليالي رمضان من كل عام بين يدي والده الشيخ الإمام - قدس اللّه روحه.

والدين عند شيخنا الفاضل أيضًا هو ما حمل عليه نفسه من طاعة اللّه ومراقبته في كل أمره، ومن كمال التوكل والاعتماد عليه. نزَّاع إلى أنواع المعروف والإحسان ابتغاء مرضاة ربه، متأسيًا برسول اللّه ﷺ فيما يأتي وما يذر.

كانت روحه الزكية الطيبة الطاهرة تزخر إيمانًا وتفيض إحسانًا، فإذا هو الداعي إلى اللّه المجاهد في سبيل الضعفاء والعمال الشغالين، المحارب لأعداء بلاده، المثبت لدينه الذائد عن حماه، وإذا هو كل عمل يقدم عليه، أكان للعناية بالأطفال والشبّان أم كان بالخاصة أو العامة، اجتماعيًا كان كالحركات العمالية وتوحيدها وتنظيمها وتكتيل جهودها، أو سياسيًا كان كالدعوة إلى الوحدة وبناء الجامعة الإسلامية والعمل على توثيق الروابط والسعي إلى ابتغاء العزة والسؤدد للمؤمنين، أو فكريًا كتركيز الأصول الثابتة والمثل الإسلامية العليا والقيم الدينية. لا يراقب في كل ما يقوم به إلا اللّه، ولا يهتدي في عمله إلا بهدايته، كثير الخشوع في خلواته، متقربًا إلى اللّه بقرباته وطاعاته. وما ذكرناه في حق شيخنا الفاضل قليل من كثير، فقد عاشرْتُـه وأنا شاب، ولازمته وأنا طالب، وتعلمت عليه وتخرجت على يديه، وبلغت منتهى الرجولة وأنا ملازم له.

رحمه اللّه، وجعله في جنة النعيم

مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين

كمال الدين جعيط

مفتي الجمهورية التونسية سابقًا

الفقه الإسلامي وأصوله

* بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة.
* المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر.
* الترابط بين الحكمة العقلية والحكمة الفقهية من خلال تاريخ تطور الفقه الإسلامي.
* الفقه الإسلامي والقوانين والتشريعات الأخرى.

بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة

كانت نشأة علم أصول الفقه - كما وقفنا على ذلك في حديث الأمس - لأجل ضبط مواقع الخلاف بين أمصار الفقهاء التي تأسَّست بفقهاء الصحابة ﷺ، وتكوّن فيها فقهاء التابعين، ثم تكوّن فيها فقهاء تابعي التابعين، الذين كان بهم استقرار المذاهب والإفصاح عن القواعد الأصولية، التي كان الفقه يسير عليها من قبل بدون أن يفصح عنها الفقهاء.

فكانت نشأة علم أصول الفقه لضبط مواقع الخلاف، ولبيان نتائج الاختلافات بين الفقهاء في قواعدهم بما يبدو في الفروع، التي تختلف فيها فتاويهم لأجل الاختلاف فيما بينهم في الأصول، الذي هو خلاف يرجع إلى أنواع الأدلة وإلى الطرق المختلفة لاستفادة الأحكام التفصيلية من تلك الأدلة الإجمالية.

وبهذا الوضع الذي وضع به علم أصول الفقه ضابِطًا للخلاف مبرزًا للتمايز بين المذاهب، والتباين بين الطرائق الاستدلالية للفقهاء، ومؤصّلًا في قواعد عامة ضابطة أسباب الخلاف، الذي كان جاريًا بين الفقهاء فيما أَفْتَوْا فيه من الفروع الفقهية، سواء أكان ذلك في الجيل الأول أم في الجيل الثاني أم في الجيل الثالث.

وبهذه النشأة التي نشأ بها علم الأصول، وكان ظهوره الأتمّ على يد الإمام الشافعي ﷺ، فبذلك تكونَّت المذاهب في معناها الخاص، وأصبحت مذاهب ذات مبادئ مضبوطة، وذات قواعد مقرّرة، هي التي نعبر عنها بالأصول، وهي التي تتناول مواقع الأحكام على سبيل الإجمال، ويستخرج منها الفقهاء الأحكام بمحالّها على وجه التفصيل.

ومن هذا التكوّن الذي تكون به علم أصول الفقه، ونشأت به المذاهب في معناها الخاصّ، تكوّن الاجتهاد المذهبي الذي نعبّر عنه بالاجتهاد المقيد، والذي كان عمل الفقهاء فيه اجتهادًا تفريعيًّا لا اجتهادًا تأصيليًّا.

فإذا كان مالك والليث بن سعد ﷺ قد اختلفا في أن عمل أهل المدينة يكون حجة أو لا يكون حجة، فإن مالكًا - رحمه اللَّه تعالى - بنفسه قد اختلف قوله عن قول أصحابه وتلاميذه، واختلف قول أصحابه وتلاميذه فيما بين بعضهم وبعض في مسائل فرعية كثيرة، بحيث إنه يَعِزّ أن توجد مسألة في الفقه المالكي ليست محلّ اختلاف بين مالك وواحد من أصحابه، من ابن القاسم أو ابن وهب أو غيرهما، فكان هذا الاختلاف الذي جرى بين أئمة المذاهب وبين أصحابهم، كما جرى بين مالك وأصحابه، وكما جرى بين

أبي حنيفة وأصحابه، وكما جرى بين الشافعي وأصحابه: الربيعي، والبويطي، والمزني وغيرهم - كان خلافًا تفريعيًّا لا تأصيليًّا.

فكان هؤلاء الفقهاء لا يختلف واحد منهم عن إمامه الأول في حجيّة ما يرى إمامه حجيَّته، فلم يكن أبو يوسف ولا محمد بن الحسن يختلفان عن أبي حنيفة في أن الاستحسان حجّة، وأن عمل أهل المدينة ليس بحجة، ولم يكن ابن القاسم ولا أشهب ولا عليّ بن زياد يختلفون عن مالك في أن عمل أهل المدينة حجّة، وأن الاستحسان ليس بحجّة، وأن قول الصحابي ليس بحجة.

ولذلك اعتُبر الفقهاء في هذا الدور فقهاءَ تفريع كما قلنا، أو مجتهدين مقيَّدين، فكانوا بأحد الاعتبارين مقيدين؛ أي: أنهم كانوا مقلِّدين في الأصول التي قررها أئمتهم من حيث الحجّيّة وعدم الحجّيّة، وكانوا مستقلِّين في الفروع، بحيث إنهم كانوا في الاستدلال بتلك الأصول، وفي طرائق الاستدلال، وفي الاجتهاد في إدراج الواقعة الجزئية تحت القاعدة الكُلّية، وتحت المنهج الاستدلالي الذي سار عليه إمامهم من قبل كانوا مستقلِّين.

ولذلك جمعنا لهم بين الوصفين فسميناهم مجتهدين باعتبار، وسمّيناهم مقيَّدين باعتبار آخر؛ لأن المجتهد الحقيقي لا يمكن أن يكون مقلّدًا، فهم إنما كانوا مجتهدين في الفروع مقلِّدين في الأصول.

وهذا فيما يظهر هو المعنى الذي يحاوله كثير من فقهاء المذاهب حين يدّعون رَدّ الأقوال المخالفة لأصحاب إمام من الأئمة إلى قول ذلك الإمام بنفسه، كما يقول فقهاء الحنفية: ما مِنْ قولٍ لأبي يوسف أو لمحمد إلا وهو قول لأبي حنيفة. فإن هذا قد يُحْمَل على أن كلَّ ما قاله أبو يوسف هو موافق لكل ما قاله أبو حنيفة في جميع الجزئيات، وهذا أمر يدفعه ويناقضه أن أبا يوسف بنفسه أو أن محمد بن الحسن بنفسه يذكر خلافه لأبي حنيفة ولا يدَّعي أنه روى ذلك عن أبي حنيفة، ولكنه يردُّ على أبي حنيفة ردًّا. كما نقف على ذلك فيما أورده الإمام الشافعي ﷺ في كتاب « الأم » في الكتاب الذي عَنْونه بكتاب « اختلاف العراقيِّين »؛ يعني: أبا حنيفة وابن أبي ليلى، ونقَله عن أبي يوسف، فكان أبو يوسف في غير مسألة من المسائل يُتبع قول أبي حنيفة في مخالفة ابن أبي ليلى بأنه يرى ما رآه ابن أبي ليلى. ونجد محمد بن الحسن في كتبه الكثيرة، ولا سيَّما في كتب ظاهر الرواية ينقلُ قول أبي حنيفة وقول أبي يوسف ويُعَقِّب عليهما بالردّ، ويبين أنه يقول بخلاف ما قاله أبو حنيفة؛ ولذلك فإذا قالوا: ما من قول لأبي يوسف أو لمحمد إلا وهو

لأبي حنيفة، فمعنى ذلك أنه ما من قول لأبي يوسف يخالف أبا حنيفة في الحكم الفرعي إلا وهو راجع إلى قول لأبي حنيفة في الحجّيّة الأصليّة التي بمقتضاها تكوّن ذلك القول على الصورتين المختلفتين في تطبيق حجّيّة ما قال أبو حنيفة بحجّيّته، وقلده أبو يوسف أو محمد في تلك الحجّيّة.

ولهذا فإن علم أصول الفقه قد أصبح في حقيقة الأمر سياجًا للمذاهب ومقيِّدًا للفقهاء، بحيث إنه هو الذي تقاصرت به حركة الاجتهاد بعد أن كانت مطلقة، فصارت مقيدة؛ لأن الناس أصبحوا لا يقلِّدون في الفروع فيبقَوْن مجتهدين، ولكنهم يتقيدون بالأصول التي وضعها أئمة المذاهب.

ولأجل ذلك فإن علم أصول الفقه لما اعتبر سياجًا مذهبيًّا - كما قلنا - وجامعًا بين طائفة من الفقهاء، متعاقبة الأفراد على تعاقب الأجيال، يقلِّد بعضها بعضًا في حجّيّة ما قال الأول بحجّيّته، ويستقلّ اللّاحق عن السابق في طرق تطبيق تلك الحجّة لاستخراج الأحكام الشرعيّة التفصيليّة منها.

فلذلك بقي علم أصول الفقه طيلة القرن الثالث بعد الإمام الشافعي، لم يتناوله البحث، ولم يتناوله التحرير من جديد. واعْتُبِرَ أصولًا جامعة مقوِّمة لقيام كل مذهب من المذاهب، باعتبار تميزه عن المذاهب الأخرى وانفصاله عنها، وجامعة لكل طائفة من الفقهاء مع اختلاف ما بين بعضها وبعض في التفريع في قواعد أصولية، هي التي يتكوّن بها ما نعبّر عنه حقيقة بالمذهب.

ثم جاء الدور الذي بعد دَور التفريع في كل مذهب من المذاهب الفقهية، وهو دور التطبيق أو دور فقه المسائل، الذي أصبح عملُ الفقهاء فيه متّجِهًا إلى تحقيق المسائل التي أفتى فيها رجال دَور التأصيل، وهم مؤسسو المذاهب ورجال دور التفريع، وهم أتباعهم وأتباع أتباعهم. فأخذ الفقهاء يفحصون الأقوال، ويحققِّون محامِلَها، ويبينون ما بين بعضها وبعض من التداخل، أو من الانفكاك بصورة تكوّنت بها الدراسة الفقهية التي نعبّر عنها بفقه المسائل، كما نجد ذلك في كتب الطحاوي في المذهب الحنفي، أو في كتب ابن أبي زيد في المذهب المالكي.

وفي أثناء هذا الاتجاه الذي كان العمل الفقهي مُتّجِهًا فيه صوب ما يسمّى بفقه المسائل، كان حدثٌ قَدْ حَدَثَ في حياة الثقافة الإسلامية إلى جنب علم الفقه، مَسَّ فقه المذاهب الأربعة بالخصوص مساسًا مُتّصِلًا اتصالًا قويًّا.

وذلك هو ظهور الإمام الأشعري في القرن الرابع ظهورًا ربط بين ثلاثة علوم كان بعضها منفكًّا عن بعض، وهي: علم الكلام، وعلم الحديث، وعلم الفقه.

فإنه لا يخفى أن المتكلمين الأولين في القرن الثاني والقرن الثالث الذين هم المعتزلة، كانوا مجافين للفقهاء، ومجافين للمُحَدِّثين، وكان المُحَدِّثون والفقهاء أيضًا مجافين لعلماء الكلام، فأئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم من أصحابهم الأولين، والذين جاؤوا من بعدهم ما كان واحد منهم إلا مُزْوَرًّا ازْوِرارًا تامًّا من الكلام ورجاله، فكما كان جميع المحدِّثين كان جميع الفقهاء السنّيِّين على هذا المعنى من الازوِرار من علم الكلام.

فلما ظهر الإمام أبو الحسن الأشعري في القرن الرابع، وقَلَبَ الكلام من الكلام الاعتزالي إلى الكلام السُّنيّ، فإنه بذلك ربط بين السنة والكلام. ومعنى ذلك كما يفصح عنه بمقاله في كتابه « مقالات الإسلاميّين » أنه ألف بين منهج الكلام وبين مناهج المحدِّثين، الذين يعتبرهم فرقة من الفرق، والفقهاء الذين يُصَرِّح بما كانوا عليه من ازورار من علم الكلام ورجاله.

وقد كان الأشعري فقيهًا قبل أن يكون متكلِّمًا، كان فقيهًا مالكيًّا على ما عليه كثير من مترجميه، أو شافعيًّا كما عليه طائفة أخرى من مترجميه.

فهو على كل حال قد كان فقيهًا مُتّبِعًا لمذهب فقهي سني، نشأ في أحضان علم الكلام الاعتزالي، ثم تأثر بروحه الفقهية السُّنّيّة، وبمنهجه الكلامي الاعتزالي، فجمع بين الكلام وبين الفقه على الطريقة التي برز بها علم الكلام في صورة جديدة على يد الإمام الأشعري.

فمن يومئذ ابتدأت المعركة بين السُّنّيّة والاعتزالية؛ لأن الفقهاء والمُحَدِّثين لم يكونوا يجادلون المتكلِّمين من قبل، فلمّا انتصب الأشعري لمجادلة المتكلِّمين الأقدمين بالكلام الجديد الذي أحدثه، فإنه تزعَّم الفقهاء - وخاصة من المذهبين المالكي والشافعي - ودخل بهم غمار هذه المعركة في وجه علم الكلام القديم أو في وجه الاعتزال.

فكان ذلك عاملًا أوّلًا لتأكيد التقارب الذي تحققت أسبابه وأصوله من قبل بين المذهبين المالكي والشافعي.

ومن هذه المعركة الجدليّة التي دخل فيها الفقهاء - وخاصة المالكية والشافعية - فيما بينهم وبين المعتزلة، تأثر الفقه بالأساليب الجدلية الاستدلالية، فكان مظهر أصول الفقه

في القرن الرابع وما بعده مظهرًا متأثرًا إلى حد بعيد جدًّا بروح الجدل والمناظرة، وعلى ذلك برزت الكتب الأولى من أصول الفقه بعد رسالة الإمام الشافعي، ونعني بها كتاب الفقيه الشافعي أبي بكر القفال الشاشي، وكتاب الفقيه الحنفي فخر الإسلام البزدوي.

فطريقة الشاشي والبزدوي في الأصول إنما بنيت على تقرير القواعد التي قرّرها الإمام الشافعي في الرسالة، تقريبًا بين ما يقول به الشافعي ويسير عليه كما هو في كتاب القفال، وما لا يقول به الشافعي مما يخالف فيه أبا حنيفة وأصحابه، كما هو في كتب البزدوي، فتأثر علم أصول الفقه في القرن الرابع تأثرًا جديدًا بالروح الجدليّة، وظهر عليها ظهورًا بيّنًا في كتب الأصول، التي أَوَّلها كتاب القفال وكتاب البزدوي.

وكانت روح الجدل شائعة بالخصوص في هذا القرن الرابع بين المذهبين الحنفي والشافعي، لأسباب كثيرة اقتضت ذلك، منها الفقهي، ومنها الاعتقادي، ومنها الاجتماعي، ومنها السياسي، وتظهر بصورة واضحة في الازدحام الإقليمي الذي كان بين المذهبين الحنفي والشافعي، حيث إن المذهب الحنفي نشأ في العراق، وامتدَّ أوّلًا إلى البلاد الإيرانية وإلى آسيا الوسطى إلى بلاد ما وراء النهر.

وكان المذهب الشافعي مذهبًا حِجَازيًّا ثم مصريًّا، فإذا بالمذهب الشافعي يقتحم على المذهب الحنفي إقليمه في العراق وإيران وآسيا الوسطى، فيتكوّن من ذلك ازدحام الجدل الذي انتهى إلى درجات غير مرغوب فيها، بلغت إلى حد من الإسفاف لا يُشَرِّف مقام الفقهاء في القرن الخامس.

فعقب هذا الاصطباغ الجديد الذي اصطبغ فيه أصول الفقه بتأثر علم الجدل، وانتهى به الأمر إلى ما انتهى به الكثير من الفقهاء إلى الإسفاف في المقالات الجدلية، كما اشتهر ذلك في قضية صلاة القفال المشهورة، وكما عرف ذلك في ترجمة الإمام أبي إسحاق الشيرازي، حتى قيل في الكلمة المشهورة التي يتندر بها الفقهاء: « لو اصطلح أبو حنيفة والشافعي لذهب علم أبي إسحاق الشيرازي ».

فظهر القاضي أبو بكر الباقلّاني - الذي هو فقيه مالكي - نشأ نشأة كلامية على الطريقة الأشعرية، واتجه إلى علم أصول الفقه اتجاهًا جديدًا، أراد أن يبرز به علم أصول الفقه في صورة - كما نقول الآن - موضوعية منهجية، وأراد أن يبعد به عن المسارعة إلى الجدل الفرعي، وأن يقتصر فيه على تقرير النظريات الأصولية، وعلى بيان القواعد الأصولية وشرحها، وعلى بيان الآراء المختلفة فيها، ومناقشتها على الطريقة المنهجية الموضوعية.

ووضع على ذلك كتابه الجليل كتاب « التقريب والإرشاد »، وفي هذا الكتاب أبرز الباقلّاني علم الأصول إبرازًا حقيقيًّا، كان له صداه فيما بين المذهبين المتقاربين اللَّذين يزداد تقاربهما يومًا فيومًا في هذا المجال الأصولي، وهما المذهب المالكي والمذهب الشافعي.

فتأثرت بهذه الطريقة مناهج النظر والبحث في علم أصول الفقه، ونشأ عليها العلّامة عبد الملك الجويني إمام الحرمين في القرن الخامس، فألف كتابه الشهير الذائع الصِّيت المُسَمَّى « البرهان »، وسلك فيه مسلك الباقلّاني في تقرير النظريات، وتقعيد القواعد وبيان المعاني والمآخذ، إلا أنه زاد على الباقلّاني إفاضة مُطَّردة في الاستدلال، وإقامة الحجة على صواب النظر الذي يميل هو إليه، وهو الذي أصَّلَه الإمام الشافعي في رسالة الأصول، فأطنب في إقامة البراهين على حجّيّة ما يرى الشافعية حجيّته، وعلى عدم حجّيّة ما لا يرى الشافعية حجّيّته، وذلك ما يشير إليه إشارة واضحة اسم الكتاب حيث سماه « البرهان ».

فإذا كان الباقلّاني ينظر إلى الإيضاح وإلى التقريب فيسمّي كتابه « التقريب والإرشاد »، فإن إمام الحرمين كان ينظر أكثر إلى الاستدلال والمناقشة؛ ولذلك سَمَّى كتابه « البرهان ».

وهذا الكتاب يُعتبر أثرًا مشتركًا بين المالكية والشافعية؛ لأنه من وضع فقيه شافعي - وهو إمام الحرمين - متأثر بوضع فقيه مالكي - وهو أبو بكر الباقلاني -، باجتماع هذين الكتابين وببروزهما معًا متأثرًا ثانيهما بالأول، متسلسلًا أحدهما من الآخر في كتاب « البرهان » - قام علم الأصول على منهج مشترك جامع بين المالكية والشافعية، فتسلسلت السلسلتان من كتب أصول الفقه المتقاربة المناهج، المشتركة المآخذ، التي تبدو من طرف الشافعية في الغزالي، والرازي، والآمدي، والبيضاوي، والعضد، وتبدو من طرف المالكية في المازري، والباجي، وابن الحاجب، والقرافي، والسبكي.

فالفرع الشافعي ابتدأ بالغزالي، الذي هو أشهر تلاميذ إمام الحرمين، وأتمُّهم قيامًا على علمه، وأكملهم خَلَفِيَّة له في رئاسته الكلامية والأصولية والفقهية.

وقد تناول الإمام الغزالي علم أصول الفقه بصورتين مختلفتين، تناوله بصورة نقدية ثورية - إن صح أن يقال هذا - في كتاب إحياء علوم الدين، لأنه نحا باللَّائمةِ على الفقهاء، واستخفَّ استخفافًا واضحًا بالمناهج الجدلية التي كانوا يسيرون فيها، وحقَّر قيمة الجدل، باعتبار المقياس الديني الذي جعله مقياس جميع المعارف في كتاب

« إحياء علوم الدين »، وبيَّن أن أصول الفقه إنما وضع لغاية شريفة، لكنّه استعمل عند الفقهاء لغاية غير شريفة لأنهم جعلوه مسندًا للجدل الذي لا يهدف إلى الحق، وإنما يهدف إلى نصرة المذاهب عَصَبيةً، وكان في ذلك مخالفًا مخالفة واضحة لاتجاه أستاذه إمام الحرمين، الذي أظهر من طول الباع في الجدل، ومن التأثر بالروح الجدلية، ومن التعصب للمذهب الشافعي ما يبرز في كتابه المشهور الذي سمّاه « مغيث الخَلْق في إبراز المذهب الحق » يعني به المذهب الشافعي.

ثم تناول الغزالي علم أصول الفقه تناولًا آخر، وهو تناول بنائي إيجابي في كتاب « المستصفى »، فلم يكن متجاوزًا حدًّا بعيدًا في الافتراق عن الأوضاع المتقدمة قبله في جوهرها وموضوعها، نَعَمْ إن كتاب « المستصفى » امتاز بحسن العرض، وبوضوح البيان، وباستقامة البراهين، وبنصاعة الحجج، وبحسن الجمع وحسن الترتيب، وحسن المقابلة وحسن الاستدلال، ولكنّه في جوهره لَخَّصَ « علم أصول الفقه » على نحو ما هو عليه في كتاب إمام الحرمين « البرهان » أو في كتاب القاضي أبي بكر الباقلّاني من قبله « التقريب والإرشاد »، فلم يأت الغزالي في كتاب « المستصفى » بأنظار جديدة في أصول الفقه، ولم يغير أصول الفقه، ولكنه اكتفى بالنقد المنهجي، الذي يرجع إلى الغاية من استعمال العلم لا إلى جوهر العلم في ذاته، ولخص علم أصول الفقه بباعه الطويل وعمله الجليل في كتاب « المستصفى »، الذي كان من آخر الأوضاع العلمية في حياة الغزالي. فأبرز أصول الفقه بروزًا واضحًا استمد شيئًا كثيرًا من سمعة الغزالي، ومن منزلته، ومن البراعة الفائقة التي أظهرها في تحرير هذا الكتاب وتأليفه.

ثم جاء الإمام الرازي فاعتمد على المصادر المتقدّمة، والمصادر التي ظهرت في السلسلة الأخرى، التي سنأتي عليها فيما بعد، وهي السلسلة المالكية، وأبرز كتابه الذي سماه « المحصول من علم الأصول » وقفز فيه إلى نفس ما قفز الغزالي في كتاب « المستصفى »، حتى إن العنوان يُعَنْوِنُ على نفس الغاية، التي يُعَنْوَنُ عليها في كل من الكتابين « المستصفى » أو « المحصول » بحيث إنه لَخَّصَ الآراء والأنظار، وناقش الأدلة وأورد المذاهب وحججها.

وجاء بعده سيف الدين الآمدي، فوضع كتاب « الإحكام في أصول الأحكام » فكان كتابًا ينزع نزعة الغزالي والرازي في إيراد المذاهب ومناقشتها، إلا أنه أبرز شيئًا من السعة في العرض امتاز به على كتاب « المحصول » للإمام الرازي، وشيئًا من التحرُّر في الالتزام

بمقتضاه أظهر الميل إلى آراء لم يكن الرازي ولا الغزالي ولا إمام الحرمين يميلون إليها من قبله، وهي الآراء المعروفة بنسبتها إلى الآمدي في المختصرات الحديثة لأصول الفقه.

وجاء البيضاوي في القرن السابع فوضع كتابه « المنهاج » وبناه على طريقة جمع الآراء المختلفة، وبيان أدلتها، ومناقشة الأدلة على معنى أنه مستقر دائمًا على رأي معين منها، يجعل مناقشة غيره للإسقاط، ومناقشته هو للتحصيل، بحيث إن الغاية منه إنما كانت الإقناع بصواب المنهج الأصولي الذي يسير عليه فقهاء الشافعية.

وجاء بعده العضد، فتناول مختصر ابن الحاجب الذي سنراه في السلسلة المقابلة، وهي المالكية، وقرب تقريبًا واضحًا بين المذاهب، باعتبار كونه شافعيًّا يشرح كتابًا مالكيًّا، ويعيش في بيئة مختلطة بين شافعية وحنفية.

فكانت عنده نظرة واسعة إلى الأصول الحنفية التي عاشت بمعزل عن هذه المدرسة التي هي مدرسة إمام الحرمين، وكانت عنده بحوث مستقلة، وآراء دقيقة، بحيث إنه انتصب منصب الحكم في كل قضية من القضايا التي أوردها ابن الحاجب على النحو الذي سنراه في مختصر ابن الحاجب، ففتح بذلك بابًا جديدًا جعل بمقتضاه علم أصول الفقه عبارة عن عمل من التحليل الرياضي، ليس متجهًا إلى غاية معينة من تحصيل منهج، وإنما هو متجه إلى إعمال النظر، وإلى الحكم المستقلّ، وإلى المناقشة بين الآراء والمذاهب بصورة تحليلية جزئية، يكون للكاتب فيها في كل موضوع من المواضيع رأي خاص بحسب ما يرى أنه التحقيق بالنسبة إلى ذلك الموضوع، فجاء العضد يحقّق علم أصول الفقه على طريقة التحقيق التي أصبحت آخذة بمقالة العلم في القرن الثامن.

فإذا انتهينا إلى عضد الدّين عبد الرحمن الإيجي في شرحه على مختصر ابن الحاجب، ورأينا مقدار التعاطف بين السلسلتين المالكية والشافعية، فإننا ننتقل إلى السلسلة الأخرى وهي السلسلة المالكية.

ابتداءً من القرن الخامس، سنجد الإمام أبا عبد اللَّه المازري قد تلقف آثار إمام الحرمين كما تلقفها أصحابه من الشافعية، بل كان المازري - وهو الفقيه المالكي الشهير - أكثر اختصاصًا بكتب إمام الحرمين، وتوفُّرًا لها، وانكبابًا عليها، حتى إنه كتب شرحين على كتاب « البرهان » لإمام الحرمين: أحدهما شرح مستقصٍ، يتتبع الألفاظ ويشرح جميع ما اشتمل عليه الكتاب جزئية جزئية، ومسألة مسألة، وهو المعروف بـ « شرح البرهان » للإمام المازري، والآخر هو كتاب « الأمالي »، هو أمالٍ على البرهان لم يتتبع فيها كتاب

إمام الحرمين، ولم يساير عبارته ومباحثه، ولكنه علّق عليه تعليقًا تحصيليًّا تلخيصيًّا في كل مسألة، من المسائل، فأملى خلاصة المذاهب والآراء، وخلاصة الحكم الذي يستند إليه غالبًا تعضيدًا لإمام الحرمين.

وجاء بعد المازري القاضي أبو الوليد الباجي فكتب كتاب « الإشارات »، وبناه تقريبًا على تلخيص لأمالي المازري على البرهان ولكتاب « البرهان » بذاته.

ثم انتهت زعامة النظر في المذهب المالكي إلى العلامة الجامع الفقيه المصري الشهير الشيخ ابن الحاجب، فألف كتابه الموسع الذي سمَّاه « المنتهى » ووسمه « منتهى السول والأمل من علمي الأصول والجدل »، ويختصرونه في كلمة « المنتهى ». ثم ألف على طريقته في الاختصار - وهو رجل المختصرات فِقهًا ونحوًا ومنطقًا وأصولًا - ألف « المختصر » الذي هو مختصر « المنتهى »، أو الذي يعرف بالمختصر الأصلي لابن الحاجب، في مقابلة المختصر الفرعي الذي هو مختصره للفقه المالكيّ أو « جامع الأمهات ».

وتعمد ابن الحاجب السير على الطريقة التي سيطرت على عصره في القرن السابع، وهي طريقة الإكثار من المسائل وتوفير الجمع، والاقتصار في التعبير والاكتفاء بالإشارة وبالطيّ، فجاء كتابه جامعًا لنظريات علم الأصول مستندًا دائمًا إلى المنهج الذي تأصَّل في الأصل الجامع، وهو كتاب « البرهان » لإمام الحرمين، إلا أنه كان أوسع مادة من جميع الكتب إلا الكتاب الذي يقابله تقريبًا، وهو كتاب « الإحكام » للآمدي، فهو للشافعية والمالكية على السواء، ناهيك أن عضد الدين الإيجي قد شرحه في القرن الثامن، مع أنه كان شافعيًّا، فظهر بذلك معنًى آخر من التعاطف بين الأصول عند الشافعية وعند المالكية، كما ظهر أولًا في شرح المازري على « البرهان » ظهر ردُّه في شرح « العضد » على شرح « ابن الحاجب ».

ثم ظهر بعد ابن الحاجب من المالكية تلميذه الشهير، العظيم الصِّيت، شهاب الدين القرافي، فاتجه إلى وضع شافعي، وهو كتاب « المحصول » للإمام الرازي، ووضع عليه شرحه الشهير وهو « شرح القرافي على المحصول » الذي يقع في مجلّدين كبيرين، فكان تناولًا مالكيًّا لوضع شافعي. ثم ألّف مقدمة لكتابه في الفقه وهو كتاب « الذخيرة » مقدمة جعلها منسجمة مع الغاية من ذلك الكتاب، فإن شهاب الدين القرافي وضع كتاب « الذخيرة » لأجل الاستدلال للمذهب المالكي استدلالًا فرعيًّا، فهو كتاب فقه واستدلال،

أو هو إن شئتم كتاب خلاف أكثر مما هو كتاب فقه، ووضع لهذا الكتاب مقدمة لخصها من شرحه على « المحصول ». وأراد منها أن يبين معنى الاحتجاج الأصولي على طريقة تكون كفيلة بإسناد الأدلة الجزئية، التي يتعرض إليها في أثناء الكتاب نصرة للمذهب المالكي، واحتجاجًا له على المذاهب المخالفة في جميع الفروع الفقهية.

فأَلّف القرافي كتابه « التنقيح » الذي هو مقدّمة لـ « الذخيرة »، وسماه « تنقيح الفصول في اختصار المحصول »، إذ رجع به إلى كتاب المحصول للإمام الرازي، وجعله مُتّجِهًا اتجاهًا مذهبيًّا واضحًا، حتى إنه كاد أن ينفض يده من التآخي الذي بين المالكية والشافعية في الأصول، فَوجَّه كتابه « التنقيح » توجيهًا مالكيًّا محضًا؛ لأنه وضعه للجدل المذهبي والاستدلال الفقهي.

فإذا اعتبرنا أن السلسلة المالكية قد ابتدأت بالمازري وانتهت إلى القرافي، وأن السلسلة الشافعية قد ابتدأت بالغزالي وانتهت عند العضد، فإننا نلتفت بعد هذا إلى شافعي اعتبر مشتركَ النسبةِ بين مذهبين، وهو الشيخ تاج الدين السبكي في القرن الثامن، فإن السبكي شافعي مشهور، ولكنه نشأ في أصول الفقه على مدرسة ابن الحاجب الذي هو مالكي، وعكف على كتاب « المنتهى » وعلى كتاب « المختصر » وأَلّف شرحًا على المختصر الأصلي لابن الحاجب، ثم بدا له أن يجمع جمعًا جديدًا على طريقة المختصرات الموجزة المقتصرة التي شاعت في القرن السابع والقرن الثامن، فأَلَّف كتابه الذي سماه بحق « جمع الجوامع »، والذي اعتبر تلخيصًا رائعًا على الطريقة التي كانت مقبولة عندهم يومئذ، وإن لم تكن فيما يظهر مقبولة عندنا اليوم، فأتى بـ « جمع الجوامع » كتابًا ملخّصًا لجميع المباحث، التي ثارت في أصول الفقه من لدن القاضي أبي بكر الباقلّاني إلى القرافي وابن الحاجب والبيضاوي.

فأصبح كتاب « جمع الجوامع » العمدة والمرجع وتَوَفّر الناس من المالكية والشافعية عليه، وانقطعوا إليه شرحًا وتدريسًا وخدمة واعتمادًا ورجوعًا، وبذلك أصبحت الطريقة الأصولية التي ابتدأت بأبي بكر الباقلّاني - وهي الطريقة المالكية والشافعية - متجلّية في هذا المختصر الذي جمع كثيرًا وشرح قليلًا، وهو مختصر « جمع الجوامع » للإمام الشيخ تاج الدّين السبكي.

أما الطريقة الأخرى التي بقيت منذ القرن الرابع مجافية لهذه الطريقة المالكية الشافعية، فهي الطريقة الحنفية التي خلفناها في القرن الرابع، متمثلة في كتاب « الأصول » لفخر

الإسلام البزدوي، فبقيت طريقة فقهاء الحنفية من بعدهم متأثرة بمنهجه.

وعلى ذلك ظهرت كتب الأصول الحنفية غير صائدة للمعنى النظري الاستدلالي، ولا قاطعة النظر عن الفروع الفقهية، كما قطع إمام الحرمين والغزالي والمازري أنظارهم عن الفروع، وتمسكوا بالأصول تمسُّكًا مبدئيًّا نظريًّا، يناقشونها في ذاتها كأنها وضعت لنفسها ولم توضع لا ستخراج الفروع منها، فبقيت طريقة البزدوي التي هي طريقة جدلية، كما كانت طريقة الشافعي مسيطرة على الأوضاع الأصولية من طرف فقهاء الحنفية، فكانوا يتجهون تلك الوجهة الجدلية الاستدلالية، فيعقدون الأبواب على حسب المباحث الأصولية، ويوردون القواعد الأصولية على ما عليه أئمة المذهب الحنفي، ثم يكثرون من إيراد الفروع الفقهية، ويبينون كيفية تفرع الفرع عن أصله، ويناقشون في الأصل كما يناقشون في الفرع، ويجعلون مناقشتهم متجهة دائمًا إلى كتب الأصول الشافعية، وإلى فروع الفقه الشافعي.

وعلى ذلك نرى علم الأصول في الوقت الذي اتجه فيه الآمدي، والبيضاوي، وابن الحاجب، والقرافي إلى الأوضاع التي امتاز بها القرن السابع متجليًا بالنسبة إلى المذهب الحنفي في الوضع الذي امتاز به كتاب الإمام النسفي في الأصول الحنفية، وهو كتاب « المنار ».

ثم جاء بعده صدر الشريعة فوضع كتابه « التنقيح »، ووضع عليه شرحه الذي سمّاه « التوضيح »، فكانت السلسلة الحنفية متجهة إلى التطبيق الأصولي على المسائل الفرعية، ومتجهة إلى الاستقلال عن الأصول النظرية التي وضعها من قديم أبو بكر الباقلّاني، والتي تأثر فيها بالمبادئ الأشعرية. فذهبت كتب أصول الفقه الحنفية مجافية للأشعري مجافاة سكوتية أحيانًا، أو مجافاة إيجابية كما هي في كتاب صدر الشريعة « التنقيح »، حتى ظهر بين الحنفية والشافعية فِكْرٌ نيِّر، سما فوق التقسم المذهبي وفوق التعصب المنهجي، ألا وهو فكر العلّامة الكبير المحقق سعد الدين التفتازاني.

فأراد أن يزيل التفكك الذي بين المنهجين الأصوليين، وأن يسير في خطى أستاذه عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، في جعل بحث علم الأصول بحثًا غير متجه إلى غاية إيجابية ترجع إلى نصرة المذاهب، ولكنه جعل اتجاهه - كما قلنا - إلى الرياضة التحليلية، فذهب يكتب على كتب الأصول من المنهج المالكي - الشافعي، وعلى كتب الأصول من المنهج الحنفي على السواء، فوضع حاشيته على شرح العضد على

مختصر ابن الحاجب، ووضع حاشيته الجليلة الأخرى التي وضعها على شرح صدر الشريعة على « التنقيح » والتي سمّاها « التلويح »، فكان في كل من الحاشيتين - كما هو شأنه في كل ما وضع في كل علم - رجلًا مستقلًّا، كثيرًا ما حاول أن يفرض آراء الأصوليين من فقهاء الحنفية على ابن الحاجب والعضد، فيما كتبه على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، وكثيرًا ما حاول أن يفرض آراء الأصوليين المالكية والشافعية، بل مناهج الإمام الأشعري الاعتقادية على المتكلمين والأصوليين من الحنفية في وضعه التحقيقي الرائع، الذي أبرزه في حاشيته على صدر الشريعة المسماة بـ « التلويح ».

فإلى هنا انتهى علم الأصول على يد السبكي والعضد وسعد الدين التفتازاني، وقرينه وقريعه السيد الجرجاني، إلى كوْنه علمًا غير ذي أثر، وإنما هو علم نظري بحت من العلوم التي يجري فيها البحث لا متجهًا إلى غاياتها العملية، كما يجري البحث في علم البلاغة، وكما يجري البحث في علم المنطق، وهي المجموعة التي أصبحت تعرف فيما بعد القرن الثامن بالعلوم العقلية. إلا أننا عندما ننظر إلى جنب علم أصول الفقه إلى علم الفقه بذاته، نجد أنه في الوقت الذي ذهب فيه علم أصول الفقه يجمع الآراء ويجادل فيما بينها، اتجه علم الفقه في الأوضاع التي عاصرت أوضاع علم أصول الفقه المعتبرة من عصر إمام الحرمين، ذهب علم الفقه يتناول في المسائل الفقهية الحِكَمَ والعِلَلَ والمصالح التي من أجلها روعيت الأحكام الفقهية، فكان الذين تكفّلوا ببيان غايات الفقه وحِكَمِه وعِلَلِه والمصالح المعتبرة فيه إنما هم الفقهاء لا الأصوليون.

وذهب الفقهاء الذين ما كان الناس يظنون بهم ذلك، يضعون القواعد العامة والمبادئ الكلية المجمع عليها المتفق عليها، وكثيرًا ما يرجعون بذلك إلى القواعد التشريعية العامة الجليلة، التي ترجع إلى جوامع الكلم النبوية مثل: « **لا يحلُّ مال امرئٍ مسلم إلا بطيب نفس منه** »[1]، ومثل: « **ليس لعرق ظالم حق** »[2] إلى آخره. حتى إن الإمام جلال الدين السيوطي نقل عن أبي داود - وإن كان أبو داود لم يذكر ذلك في سُنَنِه - أن الفقه كله يدور على خمسة أحاديث، منها حديث: « **لا ضرر ولا ضرار** »[3]، وذكر السبكي في خاتمة كتاب القياس من « جمع الجوامع » عن أبي الحسين المروزي أن الفقه بني على أربعة، وربما

---

(1) أخرجه البيهقي في شعبه. (2، 3) أخرجهما البيهقي في سننه الكبرى.

اختلف في الخامس وهي « العادة المحكمة » « المشقة تجلب التيسير » « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » « الأعمال بخواتمها ».

وعلى ذلك فإننا إذا كنا نبحث عن مقاصد الشريعة، فليس من المنتظر لنا في هذه الأدوار التي استجليناها جميعًا أن نجد شيئًا من مقاصد الشريعة في كتب أصول الفقه، وإنما نجد مقاصد الشريعة في الأوضاع الفقهية الأولى الموسَّعة المبسوطة، التي كانت تبحث الحِكَمَ والعِلَلَ والمصالح، وتستند في ذلك إلى القواعد العامة، التي كثير منها يرجع إلى اللفظ النبوي الحكيم.

وجاء دور التنقيح في فقه المذاهب في القرن السادس، وهو دور النقد والاختيار والحُكْم على بعض الأقوال بالضعف، وعلى البعض الآخر بالقوة إلى غير ذلك، فانتصب الغزالي سلطانًا على المذهب الشافعي، يتحكم بالطرح والإثبات في كتابه « البسيط » وكتابه « الوسيط ».

وانتصب حافظ المذهب المالكي ابن رشد الكبير يتصرّف كذلك في المذهب المالكي تصرف الغزالي، فيشهر ويرجح ويبين الحِكَم والعِلَل، كما يبدو ذلك بوضوح في كتاب « المقدمات الممهدات »، وكما يبدو بصورة تطبيقية عملية مستمرة في كتابه الذي شرح به العُتْبية وهو كتاب « البيان والتحصيل ».

وانتصب الذي سمي بحق ملك العلماء - وهو الإمام الكاساني - في المذهب الحنفي في كتابه « بدائع الصنائع » يسلك نفس المسلك الذي سلكه الغزالي في فقه الشافعي وسلكه ابن رشد في فقه مالك.

فكان اتجاه هؤلاء الفقهاء إلى البحث دائمًا عمّا يسمّى عندنا حكمة المشروعية، ثم اتّجهوا في موازنة الأقوال وتقديرها، والحكم على بعضها بالإثبات وعلى بعضها بالطرح إلى تحكيم المصالح، فنظروا إلى ما تقصد إليه الشريعة من تحقيق المصالح للعباد، ووازنوا بين الأقوال الفقهية باعتبار ما يكون منها أكثر تحقيقًا للمصالح التي هي مرعيّة في ذلك الباب.

ومن هذا العمل، الذي هو بيان حُكْم المشروعية وبيان مصالح الأحكام وعِلَلِها، برز فن جديد نشأ في أول أمره في القرن الخامس فنًّا ضئيلًا في مبدئه، وهو فن القواعد والفروق، الذي ابتدأ في البيئة المالكية العراقية على يد القاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي، فوضع كتابًا صغيرًا في الفروق بين المسائل المشتبهة، ثم ازدهر هذا العمل بأثر

حركة التنقيح أو الترجيح في القرن السادس، ازدهر هذا العمل في القرن السابع، فظهر كتاب الشيخ عز الدّين بن عبد السلام، وهو كتاب « القواعد »، وهو شافعي. وظهر كتاب تلميذه المالكي شهاب الدّين القرافي، وهو كتاب « الفروق ».

وكان هذا الازدهار الذي ازدهر به فن القواعد والفروق في القرن السابع متسبِّبًا في دخول الفقه في دور الاقتصار والاختصار الذي شاع في المختصرات التي عكف عليها الفقهاء، وشكا ابن خلدون من عكوفهم عليها، وهي مختصر ابن الحاجب بالنسبة إلى المالكية، وكتاب « الكنز » للنسفي بالنسبة إلى الحنفية، وكتاب « المنهاج » للنووي بالنسبة إلى الشافعية، بحيث جنحت كتب الفقه إلى الاختصار، وضيَّقت مجال الأنظار، والتفتت دون الحِكَم والعِلَل والمصالح مما تكفّل ببيانه الفقهاء في القرن السادس. فإن الذي اطَّرحه الفقهاء من ذلك حين أخرجوا المختصرات الفقهية، أتى هؤلاء يبرزونه فنًّا مستقلًّا إلى جنب فن الفقه، وهو الذي برز في كتاب « القواعد » لعز الدين بن عبد السلام، وفي كتاب « الفروق » للقرافي.

وبذلك نرى أن هذا الوضع الجديد الذي ازدهر في القرن السابع، وهو فنّ القواعد والفروق، إنما أتى بلون جديد في التفكير والتأليف، يختلف اختلافًا جوهريًّا عن اللون الذي اصطبغت به كتب « الأصول » من عهد الإمام الشافعي إلى عهد تاج الدين السبكي.

وذلك أن هذه الطريقة الجديدة - طريقة القواعد والفروق -، هي طريقة تتنزل إلى الأحكام الفرعية، ثم تستخرج منها العِلَلَ والضوابط، فتسمو بها إلى المراجع الكلية التي تجعلها قواعد جامعة أو فروقًا مبينة لمناشئ الاختلاف بين المسائل.

فكان هذا العلم جديرًا بأن يمتاز عن علم أصول الفقه، فسُمِّيَ علم القواعد والفروق، أو سُمِّيَ بصورة أوضح أو أكثر تداولًا - ولا سيَّما عندنا في المغرب - علمَ الأصول القريبة.

وإن الذي يتأمّل في هذا المنهج الجديد الذي برز عند الشافعية والمالكية بكتاب ابن عبد السلام وكتاب القرافي، يتبيّن له أنه قد قرب من المنهج الحنفي الذي جافى المنهج المالكي - الشافعي منذ القرن الرابع، فهو لم يخرج عن محلّ الخلاف، وساير النزعة المذهبية علم الأصول القريبة، لم يَسْمُ فوق الدائرة المذهبية، ولكنه أراد أن يجعل للمذهب أصولًا بمعرفتها يستطيع الفقيه أن يفرِّع عنها الفروع، باعتبار كونها جزئيات راجعة إلى تلك الكليات.

ثم ظهر في القرن الثامن فخر المغرب الشهير العلامة أبو عبد اللّه المقّري الكبير،

فسما بعلم الأصول القريبة أو علم القواعد والفروق درجة فوق التي تنزل فيها الشيخ عز الدين بن عبد السلام وشهاب الدين القرافي، وذلك في كتابه الذي سَمَّاه « القواعد »، حيث إنه أراد أن يؤصل مبادئ كلية لا اختلاف فيها بين المذاهب، وأن يستخرج من تلك المبادئ الكلّية طرقًا تطبيقية فرعية، هي التي بسببها اختلفت المذاهب بعد أن اتفقت على المسائل المجمع عليها، التي هي آثار مباشرة للقواعد الكلية، فاختلفت في المسائل المختلف فيها، التي هي آثار متصلة بالفروع النظرية لتلك القواعد الكلية، فجاء وضع المقري أكمل الأوضاع في هذه الناحية.

واتصل بوضع المقري وضع شرقي، تأثر بحركة تجديدية كبرى في نطاق المذهب الحنبلي، هي الحركة التي قام بها شيخ الإسلام ابن تيمية، ودرج عليها من بعده تلميذه ابن القيم.

وقد انبنت هذه الحركة كما لا يخفى على نقد موضوعي منهجي لعلم الأصول، وهو تابع للنقد العميق والنقض الشديد، الذي نقد به شيخ الإسلام ابن تيمية علم المنطق، ونقضه على منهج الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة ».

ثم أخذ ابن القيم يقرر قواعد لِيُرِيَ الاستغناء عن القواعد التي ولَّدها علماء الأصول من علم الكلام، فجعلها قواعد مستنبطة من روح الشريعة ترجع إلى المبادئ الكلية، على النحو الذي كان الفقهاء المتقدمون يتكلّمون عليه ويُقَعِّدون القواعد الكُليّة الجامعة التي ترجع - في كثير من المسائل - إلى ألفاظ نبويّة شريفة.

وعلى ذلك درج تلميذه ابن القيم، وقد نزعا معًا إلى الجمع والتقريب بناءً على ما تَحَكَّم في منهجهما من الثورة على التقليد والدعوة إلى اطِّراح العصبية المذهبية، وجعل الاجتهاد مباشرة متصلًا اتصالًا جديدًا بمنابع التشريع الأولى، على النحو الذي دعا إليه الشيخ ابن القيم في كتاب « إعلام الموقعين » لمقاومة التقليد وتقرير وجوب الاجتهاد.

وفي أواخر القرن الثامن ظهر بالمغرب الإمام أبو إسحاق الشاطبي، فشعر بالفراغ الذي يبدو في الأفق الأسمى من المعارف الفقهية، وهو الفراغ الذي اتجه إلى سداده من قبله شيخه المقري، ولكنه لم يأت فيه بالسداد اللازم، فجاء الشاطبي يبني على طريقة أستاذه المقري طريقة جديدة تتدرج من القواعد الكلية والجزئية التي وضعها المقري إلى عوالي القواعد العامة، التي أراد أن يجعلها قواعد قطعية، محاولًا أن يخرج بعلم أصول الفقه عن كوْنه علمًا ظنيًّا، إذ كان يرى أن معنى الأصول، معنى « الأصلية » يتنافى

مع الظنية، وبلغ حتى انتهى إلى الكُليّات المتفق عليها بين جميع الشرائع. فوضع بذلك منهاجًا نقديًّا لعلم أصول الفقه، ثم وضع وضعًا عمليًّا بنائيًّا بإكمال النقص الموجود في علم أصول الفقه، فجاء منهاجه النقدي متجليًا في القسم الأول من كتاب الموافقات للشاطبي، الذي سمّاه « المقدمات »، والذي بحث فيه في المنهج الذي ينبغي أن يكون عليه أصول الفقه ساميًا إلى درجة الأمر القطعي لا الأمر النظري.

ثم أتى بكتاب « الأحكام » الذي لم يأت فيه بشيء جديد على ما عند علماء الأصول إلا ما أتى به من عمق النظر وسموِّ البيان.

ثم جاء في القسم الثالث، الذي هو كتاب المقاصد، بما يعتبر عملًا بنائيًّا مكمِّلًا للنقص الذي كان باديًا في علم أصول الفقه؛ حيث إنه قرر المقاصد الشرعية على صورة منهجية جامعة يحاول بها دائمًا السموَّ إلى المقام الأعلى، الذي هو مقام الاتفاق على المبادئ القطعية.

وأما في القسم الرابع وهو قسم الأدلة، والقسم الخامس وهو قسم الاجتهاد، فإنه قد رجع إلى النطاق الضيق من علم أصول الفقه الذي كان ينتقده أولًا في مقدمته، فذهب يساير علماء الأصول بما امتاز به من نظر عميق وبيان رفيع، ولكنه لم يأت في جوهر هذين القسمين الرابع والخامس بشيء جديد.

فالمهم من كتاب أبي إسحاق الشاطبي إنما هو كتاب « المقاصد » الذي هو الكتاب الثالث، وهو الذي يعتبر الشاطبي فيه قد وضع بالمعنى الصحيح عِلْمًا جديدًا، هو عِلْمُ المقاصد كما سمَّاه، أو « علم مقاصد الشريعة »، فسما به إلى النظريات العامة كما هو شأن كل علم مستقل، وبيَّن ماهية الموضوع الذي هو التشريع باعتبار مقاصده الكُليَّة الجامعة. **إلا أنه لم يتمِّمْ الاستقراء الجزئي الذي يرجع إلى تفصيل تلك القواعد على أبوابها، كما حاول من قبله أن يفعله شيخه أبو عبيد اللَّه المقري، وعلى كل حال فإن ما أتى به الإمام الشاطبي من هذا يعتبر عملًا لا نظير له، لأنه أتى بشيء كانت طلائعه الأولى، أو بوارقه الأولى، موجودة في بعض كتب الفقه لا في كتب الأصول، فأخذها ليصلح بها النقص البادي في الفقه لا في أصول الفقه، وليوجه علم الأصول توجيهًا جديدًا بحسب غاياته ومبادئه ومناهجه، ولكنه لم يُفَصِّل تلك النظريات تفصيلًا، وليس من شأن الذي يضع الأصول لعلم من العلوم أن يتولَّى هو تفصيلها؛ لأن ذلك يبقى للذين يأتون من بعده.**

والواقع أن هذا الوضع العجيب - وهو كتاب « الموافقات » للشاطبي - قد بقي

منحازًا، ليس هو من الفقه، وليس هو من أصول الفقه، وبقي أثره أثرًا محدودًا، فلم تتوفَّر عليه العناية، ولم يُشْرَح، ولم يفرّع عنه، ولم يُدْرس، ولم يخدم، وإنما اعتبر كتابًا من كتب توسيع الثقافة بالمطالعة.

على أن النزعة السلفيّة الأخرى التي ظهرت عند ابن تيمية وابن القيم، والتي اتجهت إلى مقاومة التقليد والرجوع بطائفة من الفقهاء - ولا سيما في الشرق الأقصى - إلى المناهج الاجتهادية القديمة والرجوع إلى منابع الشريعة وأدلتها الأولى، قد أثرت توجيهًا جديدًا مبنيًّا على دعوة ابن تيمية في علم الأصول. وهو الذي برز عليه من المتأخرين الشيخ الشوكاني في كتابه الذي سماه « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » فجعله عملًا نقديًّا، تأثر فيه إلى حدٍّ بعيد بنقد الشاطبي في مقدمة كتابه « الموافقات » لعلم الأصول، ولكنه لم يأت بناحية بنائيَّة.

ثم جاء حفيد الهند ومحدثه وفقيهه الأكبر الشيخ ولي اللَّه الدهلوي، فجرى على هذا المنهج السلفي، واتجه إلى أحكام الشريعة من أدلتها الأولى يبين حِكمها وعِلَلَها ومصالحها، مُرَتِّبةً على الأبواب، فأخرج في صورة عجيبة جليلة كتابه الذي سمَّاه « حجة اللَّه البالغة ».

ثم آلت النّوبة إلى كتاب « مقاصد الشريعة » الذي وضعه والدنا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وهو وَضْعٌ سألني كثير من أبنائي الأعزة عنه هنا، فهو كتاب يعتبر أقرب إلى كتاب الشاطبي منه إلى كل كتاب من هذه الكتب التي استعرضناها، وإن كان ينقد الشاطبي ولا يلتزم أصوله ولا مناهجه، ولكنه يسير على الغاية التي سار إليها الشاطبي في إبراز مقاصد الشريعة وأسرارها، محاولًا تطبيقها على الأبواب الجزئية، بإيجاد جوامع كلية، ومعاقد منهجية لتصرّفات الأحكام على حسب ما تتلاقى فيه المذاهب بالنسبة إلى كل باب من الأبواب.

فكان في نظرنا عملًا تطبيقيًّا للمنهج الذي قلنا: إن الإمام الشاطبي لم يطبقه تطبيقًا جزئيًّا، إذ جاء كتاب مقاصد الشريعة يستخرج أصول الأبواب، ويحاول أن يجعل لكل حقيقة من الحقائق الشرعية حِكْمةً مسيطرة على جميع التصاريف التي تتصرف عن تلك الحقيقة من الأحكام.

وهو مع ذلك يعتبر هذا الكتاب خطوة أولى ينبغي أن تعقبها خطوة ثانية، والخطوة الثانية ترجع في نظره إلى أن دراسة القواعد الكُلّيّة للأبواب التي هي كُلّيّة باعتبار، وجزئية

باعتبار آخر، ينبغي أن ينتهي إلى الدرجة الضرورية القطعية - كما حاول الشاطبي - التي يتفق عليها الفقهاء، حتى تصبح تلك القواعد - التي هي مستخرجة من استقراء خلاف المتقدمين - متحكمة فيما يسير عليه المتأخرون في مناهج الفتوى؛ بحيث إن الفتوى في المعضلات التي تحدث في العصور الحاضرة والعصور المستقبلة، ينبغي أن تكون مبنيّة على أمور كُلّيّة، لم يُصَرّحْ بها الفقهاء المتقدمون، ولكنها مأخوذة بالاستقراء مما صرّحوا به.

وهو يرى أن هذا العمل لا يمكن أن ينفرد به الأفراد، وأنه لا يمكن إلا أن يكون عملًا جماعيًّا، فكأنه كان منذ أكثر من ثلاثين سنة يهتف في المجامع العلمية الفقهية - مثل « مجمع البحوث الإسلامية » في الأزهر الشريف - التي تضطلع بهذه المباحث، والتي تحاول حقيقة أن تستخرج النظريات العامة من الاختلافات الفقهية المتقدمة، لأجل أن تضع منهجًا يمكن أن تتقارب عليه آراء الفقهاء والمتفقهين في الإفتاء في المعضلات، التي تحدث استنادًا إلى أمور يكون الفقيه مطمئنَّ النفس فيها في أنه لم يُحْدِثْ في هذا الأمر ما ليس منه؛ لأن مَنْ أحدث في هذا الأمر ما ليس منه فهو رَدٌّ.

* * *
* *
*

المذاهب الأربعة

بين الأثر والنظر(*)

موضوع حديثنا في هذه الليلة: المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر. وهذا البحث يرتبط ببيان ما بين المذاهب الأربعة من الصلات أولًا، ثم ما بينها في مجموعها وبين الأصول التي هي مدارك الشريعة من كيفية الارتباط. فإنه لا يخفى أن العنصرين اللذين هما الأثر والنظر، هما عنصران ضروريان لكل عمل فقهي.

فلا يمكن لأي عمل من الأعمال الفقهية أن يستقلّ فيه الأثر عن النظر استقلالًا تامًّا، بحيث لا يكون للنظر مدخل بحال في العمل الفقهي الذي هو استنتاج، ولا يمكن أن يستقلّ النظر بحيث لا يكون للأثر أي اتصال بذلك العمل الاستنتاجي؛ لأن الاستنتاج حينئذ يخرج عن حقيقة الاجتهاد إلى حقيقة الهوى.

ولذلك كان العنصران ضروريين لكل عمل فقهي، وذلك أن أصول الفقه - أو مدارك الأحكام كما يسمّيها الإمام الغزالي في « المستصفى » - إنما هي نصوص قولية مأخوذة من كلام الوحي المؤدى بطريق القرآن العظيم، أو بطريق السنة المُشرَّفة.

وهذه النصوص القولية هي التي تعتبر الأدلة الإجمالية للأحكام التفصيلية، بحيث إنها التي تعتبر أصول الفقه.

فإذا كانت أصول الفقه مدارك قولية، فإن الفقه لا يمكن أن ينشأ إلا من أصوله. وأصول الفقه هي تلك النصوص أو المدارك التي لا بد لكل فرع من الفروع الفقهية من أن يكون راجعًا إلى واحد منها، على معنى رجوع الجزئي إلى الكلي ورجوع المُفَصَّل إلى المُجْمَل.

وهذا المعنى من الرجوع الذي يرتبط فيه الحكم بأصله، أو يخرج فيه الحكم من أصله خروج الشيء المستنبط منه، الذي هو مأخوذ من الأصل الإجمالي، لا بد من أن يعتمد على عمل نظري، هو الذي يحقق اندراج التفصيلي تحت الإجمالي، وذلك هو ما يشير إليه الإمام الشاطبي في القسم الخامس من « الموافقات » الذي هو قسم الاجتهاد؛ إذ يقول في هذا المعنى لضرورة العمل النظري لكل استنباط فقهي: إن الشريعة لم تنص

(*) ألقيت بكلية الشريعة بفاس، في (6 صفر 1386هـ / 26 مايو 1966م).

على حكم كل جزئية على حدة، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر. ومع ذلك فلكل معيّن خصوصية ليست في غيره، فلم تبق حينئذ صورة من الصور الوجودية المعيّنة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل تلك الصورة.

وبهذا يكون من الضروري أن كلًّا من العنصرين: الأثري والنظري، إنما هو لازم لكل صاحب عمل فقهي لاجتهاده، فليس من المقبول أنْ يفرض أنَّ فقيهًا من الفقهاء يكون فقهه غير قائم على الأثر، وليس من المقبول أيضًا أنْ يفرض أنّ فقيهًا - أيًّا كان - يكون فقهه غير مستند إلى النظر.

ومع ذلك فإننا نلاحظ أن الأئمة المجتهدين قد اعتُبِرُوا - في نظر أنفسهم بعضهم إلى بعض، وفي نظر الناس إليهم من المعاصرين والمتأخرين بعدهم - موزعين على كتلتين، أو مصنفين إلى شقين، باعتبار أنّ مِن الفقهاء من يُعْتبر من أهل الأثر أو أهل الحديث أو أهل الرواية، وأنّ منهم مَنْ يرجع إلى الكتلة المقابلة التي تُعْتبر أهل النظر أو أهل الرأي أو أهل الدراية.

وعلى ذلك شاع نظر الفقهاء في عصور الاجتهاد التفصيلي بعضهم إلى بعض، وشاع نظر الناس إليهم في تلك العصور وبعدها، فكان الذين يُنْسبون إلى الأثر أو الحديث أو الرواية يُعْتبرون حجازيين بقطع النظر عن كوْنهم كانوا في الحقيقة في الحجاز كما كان المذهب المالكي، أو كانوا في الشام كما هو مذهب الأوزاعي، أو كانوا في مصر كما هو مذهب الليث بن سعد. فهؤلاء جميعًا باعتبار كوْنهم منظورًا إليهم نظر الناس إلى أهل الأثر أو أهل الحديث كانوا يُعْتبرون حجازيين.

والآخرون - وهم أهل النظر أو أهل الرأي - إنما كانوا العراقيين الذين يتمثلون على الخصوص في المذهب الحنفي.

فكانت المذاهب تنظر إلى المذهب الحنفي باعتبار كونه مذهب رأي ونظر، وكان المذهب الحنفي ينظر إلى المذاهب الأخرى باعتبار كونها مذاهب رواية أو حديث، وكان الناس أيضًا يشعرون بهذه التفرقة حتى شاع في إطلاقهم لفظ « الحجازي » ولفظ « العراقي » مترادفين، كما ورد ذلك في مقامات عديدة منها مقامات الجدّ ومنها مقامات الهزْل.

عنصران أساسيان:

وهذا المعنى الذي كان مشعورًا به، هو معنًى في ظاهره يكاد يتنافى مع الأصل الذي بنينا عليه بحثنا أولًا وبدأنا به، وهو أن كلًّا من هذين العنصرين: الأثر والنظر، إنما هو ضروري لكل اجتهاد. فلا ينبغي أن ننظر إلى الأمر على ظاهره، وأن نعتقد أنه من الجائز أن يكون الفقهاء الذين اعتُبِرُوا أهلَ رأي بمعزل عن الأثر، ولا أن نعتبر الفقهاء الذين اعتُبِروا أهلَ حديث بمعزل عن النظر.

نعم، إن الأمر يرجع إلى تصنيفهم كما هو الواقع داخل هذين الصنفين، باعتبار أن أحد الصنفين هو الصنف الذي يكون للعمل الأثري عنده غالبية نسبية على العمل النظري، وأن الصنف الآخر بالعكس هو الذي يكون للعمل النظري عنده غالبية نسبية على العمل الأثري.

فإذا رجعنا إلى الأصول المتفق عليها وهي أصول الفقه الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ثم رجعنا إلى الأصول المختلف فيها بين المذاهب مثل عمل أهل المدينة والاستحسان، فإننا نرى أن كل أصل من هذه الأصول لا بدّ من أن يكون راجعًا بطريق قريب أو بعيد إلى اعتبار الأمرين: الأثر والنظر. وإنما يتصنف الفقهاء في هذا أصنافًا باعتبار أننا إذا استقصينا التفريع الفقهي في كل مذهب من المذاهب، فإننا نجد الفروع في بعض المذاهب جانحة إلى جانب النظر أو الأثر أكثر من جنوحها إلى الجانب الآخر، وإنما تشترك كلها في هذا المعنى بحيث إنه لا يمكن أن ينفصل فقيه عن عنصر النظر، ولا يمكن أن ينفصل فقيه عن عنصر الأثر.

وإذا كان الفقهاء مرتبين بهذا الاعتبار شقين متقابلين، وكان أحد الشقين لا يشتمل تقريبًا إلا على مذهب واحد من المذاهب الأربعة، التي هي موضوع بحثنا ومحلّ دراستنا، فإن الشق الآخر وهو شق الأثر يشتمل - في نظر أئمته إلى أنفسهم وإلى بعضهم مع بعض، وفي نظر الناس إليهم - على الثلاثة الأخرى من المذاهب الأربعة التي هي المذهب المالكي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي.

فما من مذهب من هذه المذاهب إلا وهو مُعتبرٌ نفسَه مذهبَ أثر لا مذهَبَ نظر، والناس يعتبرونه كذلك مذهب أثر لا مذهب نظر. واعتُبرت هذه الكتلة من المذاهب الثلاثة الكتلة الحجازية، بقطع النظر عن كونها حجازية في الحقيقة أو غير حجازية؛ لأن

المنهج الذي يكون للعمل الأثري غالبية نسبية فيه على العمل النظري إنما يعتبر منهجًا حجازيًّا جامعًا للحجازي وغير الحجازي.

ولكن المذاهب الثلاثة التي اجتمعت في كونها حجازية أثرية، في مقابلة المذهب العراقي النظري، إنما كانت في داخل تصنيفها هذا متفاوتة في المعنى الذي صنفت به في الصنف الأثري.

فلمّا كان معنى الأثرية كما قلنا: معنًى يرجع إلى الغالبية النسبية في إعمال العنصر الأثري على العنصر النظري، فإن هذه النسبة كانت متفاوتة بين المذاهب الثلاثة بحسب طرائق استدلالها فيما يرجع إلى الأدلة المتفق عليها التي هي الأصول الأربعة، والأدلة الأخرى المختلف فيها التي سماها الإمام الغزالي في « المستصفى » الأصول الموهومة.

فكان المذهب المالكي معتبرًا بالنسبة إلى هذه المذاهب الثلاثة أقربها إلى الرأي.

وكان المذهب الشافعي معتبرًا أكثر توغلًا في المنهج الأثري من المذهب المالكي.

وكان المذهب الحنبلي معتبرًا أكثر توغلًا في المنهج الأثري من المذهب الشافعي الذي هو أَوْغَل من المذهب المالكي في ذلك.

فأصبح ترتيبها على هذه الصفة بحسب قوة الغالبية النسبية للعمل الأثري فيها المتفاوتة فيما بينها، فأكثرها أثرية هو المذهب الحنبلي، ويليه في ذلك المذهب الشافعي، ويليه المذهب المالكي.

خلافات:

حتى أننا لنرى أن المذهب المالكي - من حياة إمامه مالك بن أنس ﷺ - اعتبر واقفًا موقف الخلاف مع غيره من الأئمة الآخرين من الراجعين إلى المذاهب الأربعة، وغير الراجعين إليها من أئمة السنة - رضي اللَّه عنهم جميعًا -، وذلك فيما أشرنا إليه من المناظرة التي بين الإمامين مالك والليث في قضية حجية أهل المدينة، وإلى الخلاف الشهير الذي بين مالك والشافعي في مسألة حجية أهل المدينة، وفي مسألة سدّ الذريعة، وفي مسألة المصالح المرسلة، مما انتصب فيه الشافعي مجادلًا لمالك مجادلة قوية أيضًا في « الرسالة »، ثم مجادلة أقوى في كتاب « اختلاف مالك والشافعي » من « الأم »، ثم مجادلة أشد قوة منها في كتاب « اختلاف الحديث » الذي وضع الشافعي ﷺ فيه منهجه على أن الحديث لا يمكن أن يلغى بغيره، ولو كان حديثًا مخالفًا له أو معارضًا

له، إلا أن يكون أحد الحديثين ناسخًا للآخر، أو أن يكون أحد الحديثين غير ثابت، وأما أن يُتْرَك حديث ثابت لحديث غيره، كما جرى عليه العمل عند الفقهاء الذين سلكوا طرائق الترجيح، فإن الشافعي يردّ هذا ردًّا باتًّا مطلقًا عنيفًا في كتابه الذي سمّاه « اختلاف الحديث ».

ومالك بنفسه في « موطّئه » من المعلوم أنه أخرج أحاديث كثيرة جزم بصحتها وقبولها باعتبار متنها، ولكنه مع ذلك ردّها لمعارضة من المعارضات التي تعتبر مرجحة على دلالة أخبار الآحاد على ما فيها من إجمال أو غير ذلك. وأشهر مثال لذلك وأكثره شيوعًا بين الفقهاء إنما هو حديث خيار المجلس الذي قال فيه مالك في « الموطأ »: وليس لهذا حد معروف عندنا ولا أمر معمول به.

ولذلك فإن الشافعية وغير الشافعية من الليث بن سعد والأوزاعي كانوا يخالفون مالك بن أنس في طريقته هذه، ويستغربون كيف يروي لهم الأحاديث فيحدثون بها عنه، ثم يكون هو أول المخالفين لها في فقهه! كما بيّنَ ذلك في مُـثُـلٍ كثيرة الإمامُ الشافعي في كتاب « الأم » في باب اختلاف مالك والشافعي.

وظهر بهذا أن المذاهب التي اعتبرت مذاهب أثرية هي وإن كان العنصر الأثري غالبًا فيها، إلا أنّ غلبته عليها إنما كانت على نسبة متفاوتة، وأن المذهبين الشافعي والحنبلي كانا أكثر من المذهب المالكي في إعمال الأثر، وأقلّ منه في إعمال النظر، وأن المذهب المالكي يُعتبر بالنسبة إلى الآخَرَيْن اللذَيْن اعتبرا معه فيما عبرنا عنه بكتلة الأثر، أقل إعمالًا للنظر منهما وأقرب إلى ناحية الرأي.

أما المذهب الآخر وهو المذهب الحنفي « العراقي »، فإن الإمام أبا حنيفة ﷺ روى أحاديث كثيرة، وصنف مسنده المشهور، وبنى فقهه على أحاديث، وأوسع لجانب الأثر باعتبار ما لم تسعه المذاهب الأخرى في متونها، ضرورة أنه جعل من أصوله حجية قول الصحابي. ومع ذلك فإنه اعتُبِرَ مذهبَ رأي أو مذهب قياس، وما ذلك إلا لأنه مع إعماله النظر فإن الأدلة النظرية التي يُعْمِلها كان إعمالها أغلب في مجال التفريع من الأدلة الأثرية التي هو قائل بها لا محالة وراجع إليها، وربما يكون ذلك أوضح في مسألة الاستحسان.

ابو حنيفة واصحابه:

فلما جاء أصحاب أبي حنيفة واتصلوا بالمذاهب الأخرى، واتصل أبو يوسف اتصالًا

عابرًا بالإمام مالك بن أنس ﷺ، واتصل الإمام محمد بن الحسن اتصالًا وثيقًا متينًا بالإمام مالك، فإنهم قد أخذوا باتصالهم مع المذاهب الأخرى جميع الأدلة التي كانت المذاهب المخالفة لمذهبهم تعتمد عليها في مخالفة مذهبهم، فيما خالفت فيه المذاهب الأخرى من الفروع، ومع ذلك فإن أخذهم بهذه الرواية ورواية محمد بن الحسن « الموطأ » عن مالك بن أنس لم تقض أبدًا بخروج واحد منهما عن المنهج المذهبي الذي سارا فيه وراء أبي حنيفة، بل التزما ذلك التزامًا، وحافظا على الأصول التي وضعها أبو حنيفة ومنها الاستحسان، ورَوَيا من الأحاديث ما لم يَرْوِ أبو حنيفة، واستعملا من الأحاديث في الاستدلال ما لم يستعمل أبو حنيفة، ومع ذلك فإنهما لم يخرجا - ولا واحد من أصحاب أبي حنيفة - عن المنهج الحنفي الذي وصف بكونه منهجًا نظريًّا.

وكثر الخلاف فيما بين أبي حنيفة وأصحابه، حتى أصبحت المسائل التي وافق فيها كل من أبي يوسف ومحمد الإمامَ أبا حنيفة مسائل معدودة، أصبحت في عدّ ما يعدّه فقهاء الحنفية لا تتجاوز الأشراط.

فإنهم مع ذلك لم يرجعوا عن أصوله، ولا خرجوا عن مذهبه الذي تميز بالقواعد الاستدلالية، بل اعتُبِرُوا متمسكين به ملازمين له سائرين على طرائقه الاستدلالية، وإن اختلفا أو اختلف غيرهما من أصحابه معه في فروع كثيرة، فإن واحدًا منهم لم يخالفه في أصل من الأصول التي انفرد بها، ولم يعمد إلى القول بأصل آخر من الأصول التي انفردت بها المذاهب الأخرى.

وهنا ينبغي أن نقف وقفة مناقشة مع كثير من المؤرخين أو من الفقهاء - ومنهم العلّامة ابن خلدون - الذين أرادوا أن يعلّلوا معنى النظرية، أو مذهب الرأي في المذهب الحنفي بأنه أمر راجع إلى قلة الرواية، وأن الإمام أبا حنيفة ﷺ لم تتسع روايته في الحديث. ولذلك فإنه سدَّ النقص أو العَوَز الذي كان عنده باعتبار قلة الأحاديث المروية لديه برجوعه إلى أدلة الرأي، وهذا أمر لم يرتضه مِن قبلنا أحد من المتقدمين في مواقف الإنصاف، وهو الإمام أبو عبد اللَّه المازري، فإن المازري في شرحه على « البرهان » لإمام الحرمين أنكر أن يمكن إسناد هذا إلى أبي حنيفة؛ لأنه قال: « إنما نخالف أبا حنيفة في فقهه ولا نقدح في عدالته وإمامته ». ولو كان الأمر كما ذكر هؤلاء لكان هذا أمرًا قادحًا في إمامته، وقادحًا في عدالته؛ لأنه لو كان قليل الحظ من الرواية لما كان له أن يقْدم على الاجتهاد في الدين.

ولكن الحقيقة ترجع إلى المعنى الذي أسلفنا تقريره، وهو أن أبا حنيفة يروي الحديث

كما يروي مالك الحديث، ولكنه لأدلة تعارض الحديث في نظره لا يجعل الحديث دليلًا يبني عليه الحكم، ويبني الحكم على دليل آخر. وربما يكون الأمر راجعًا إلى مسألة ثانية ترجع إلى طرق الترجيح، وهي أن الأسانيد التي كانت الأحاديث مروية بها عند أبي حنيفة لم تكن تقوى قوة الأسانيد التي كانت الأحاديث مروية بها عند غيره.

ولذلك فإننا نعتبر أن معنى النظر أو الرأي عند أبي حنيفة إنما يرجع إلى أنه ينظر في الأحاديث، وتتوفر لديه الأحاديث المتعلقة بموضوع الحكم الذي يجتهد فيه، ولكنه يسلك كما يسلك غيره من المجتهدين طريق ترجيح الدليل الآخر، وأن معنى الغالبية أن المسائل التي وقع ترجيح الدليل الآخر فيها عند أبي حنيفة أكثر عددًا من المسائل التي وقع ترجيح الدليل النظري على الدليل الأثري فيها عند المذاهب الأخرى.

وهنا نلاحظ هذا بجلاء في أنه إذا صحّ – ولم يصحّ ذلك – أن يقال إن أبا حنيفة لم يكن متسع الرواية في الحديث، فإنه ليس من المفروض أبدًا أن يقال إن محمد بن الحسن الشيباني كان ضعيف الحظ من رواية الحديث. ولكنه كان محدّثًا جمع أحاديث الحجاز وأحاديث العراق، ومع ذلك فإنه في كتبه انتصب لجميع الأحاديث التي رواها مما يخالف طريقته الاجتهادية التي هي طريقة أبي حنيفة، يردّها بمختلف طرق الردّ، حتى أنه في روايته لموطأ مالك بن أنس كثيرًا ما يروي الحديث عن مالك، أو يروي قول مالك في عمل أو اجتهاد أو نقل اجتهاد، ثم يعقّب على ذلك بأنه ليس مأخوذًا به عند أهل العراق، ويقول: قال محمد، وأنا لا آخذ بذلك.

فهذا يزيدنا برهانًا جليًّا على أن القول بأن المذهب النظري إنما هو أمر راجع إلى النسبة العددية في المسائل التي وقع فيها إعمال الجانب النظري من الاستدلال أكثر من الجانب الأثري، وليس معنى ذلك أنه لا يرجع إلى الأثر، وليس معناه أن رواية الأثر عنده قليلة، حتى إننا إذا سلمنا جدلًا بقلّة الرواية عند الإمام أبي حنيفة فلن نستطيع أن نسلّم بذلك عند الإمام محمد بن الحسن.

الإمام الشافعي:

وأمام هذا العمل الذي كان يجري عليه المالكية والشافعية، فاتّا أحدُ المذهبين فيه الآخرَ، وهو عمل الجمع بين المنهج الأثري والمنهج النظري، على معنى تغليب أحدهما على الآخر تغليبًا كان في المذهب الحنفي كثيرًا، حتى اعتبر مذهب نظر، وكان في المذهب المالكي أقلّ منه في المذهب الحنفي حتى اعتبر مذهب أثر. أمام هذا ظهر الإمام الشافعي.

ومعلوم أن الإمام الشافعي إنما كان صاحب جولة واسعة، وليست سعة جولته بسعة جولته في الأقطار فقط، ولكنها سعة جولة في الأقطار وسعة جولة في الأنظار؛ لأنه اتصل اتصالًا شخصيًّا بالمذاهب العديدة المختلفة من الحجازية والعراقية معًا، فقد اتصل بسفيان في مكة، واعتبر خليفته في رئاسة المذهب المالكي، واتصل بالإمام مالك بن أنس ﷺ بالمدينة اتصالًا وثيقًا متينًا طويلًا بعيد المدى، واتصل بصاحبي الإمام أبي حنيفة في العراق، وأطال المناظرة معهما والأخذ عنهما، وطال ما بينه وبين محمد بن الحسن ﷺ من الردّ والجدل، واتصل بالأوزاعي في الشام وروى عنه، واتصل بمذهب الليث بن سعد - وإن لم يتصل بالليث ذاته - في مصر، ثم استقر في آخر حياته في نفس تلك البيئة وأصبح إمام مصر، ووارث الليث بن سعد في إمامته على البيئة الفقهية في مصر.

وبذلك فإن الإمام الشافعي يعتبر دارسًا لمختلف المذاهب عن كَثَب، ويعتبر مناظرًا لها مناظرة عملية فقهية إيجابية عميقة، تتناول الأصول أولًا، ثم تتناول الفروع العملية ثانيًا.

وكان من نتيجة هذه المناظرة بين المذاهب، ومن نتيجة سعة رحلته، ومن نتيجة سعة روايته للحديث، بقطع النظر عن درجاته، وبقطع النظر عن شروطه فيه - أن وقف موقف الإنكار على طريقة كان يراها متجلية في المذهبين المالكي والحنفي، وهي طريقة إلغاء الأحاديث أحيانًا لتقديم غيرها من الأدلة عليها، وعلى ذلك بنى مجادلاته الشهيرة مع المالكية والحنفية معًا.

ثم اتجه إلى منهج بنائي إيجابي وهي طريقته في الجمع بين مختلف الحديث، والتزامه أن لا يمكن تقديم دليل على حديث ولو كان حديثًا آخر، إلا إذا رُدّ باعتبار كونه حديثًا غير مقبول، وأجرى على ذلك منهجه الاجتهادي، وبنى على ذلك جميع مناظراته مع المذاهب المختلفة التي تناظر معها وخاصة مع المالكية والحنفية.

الإمام أحمد بن حنبل:

ثم كان الإمام أحمد بن حنبل متكوِّنًا بالإمام الشافعي في بغداد، وكان اتصاله به والتزامه له ومشايعته لمذهبه في الإنكار على المغرقين في النظر، الذين يرجّحون الأدلة النظرية على الأدلة الأثرية من فقهاء المدينة وفقهاء بغداد، أمرًا تكوَّن عليه الإمام أحمد بن حنبل، ثم زاد فيه غلوًّا في النزعة الأثرية على الإمام الشافعي، حتى انتهى إلى ما أشرنا إليه بالأمس من أنه يرى أن خبر الآحاد حجة يقينية لا ظنية، وأن الإجماع الذي يرجعه إلى الرأي لا يكون حجة إلا إذا كان إجماع الصحابة لا غير الصحابة من فقهاء العصور الموالية.

وبذلك أصبح المذهب الحنبلي أشد المذاهب التي تعتبر مذاهب أثرية في التصرف في معنى الأثرية، فاعتبر مقابلًا في الطرف للمذهب الحنفي، وأصبحت المذاهب الأربعة مرتبة على هذه الصورة، ابتداء بالحنفي ثم المالكي ثم الشافعي ثم الحنبلي، أعني ابتداء من النظر على نسبة ما يقوي النظر في كل مذهب من المذاهب وما يظنّ.

وكان الإمام داود بن علي الأصفهاني - وإن كان تابعًا لمنهج أحمد بن حنبل - زائدًا إغراقًا في المعنى الأثري ضرورة أنه عطل أكثر صور القياس التي يقول بها أحمد بن حنبل.

فأصبح العراق بذلك مجالًا للتناظر بين الطريقتين: الطريقة التي تعتبر متوغلة في النظر وهي الحنفية، والطريقة التي تعتبر متوغلة في الأثر وهي الحنبلية، واستمر المذهبان الآخران من المذاهب الأربعة بين هذين المذهبين الغالبين، فكان المذهب المالكي أقرب إلى الأول وهو المذهب الحنفي، وكان المذهب الشافعي أقرب إلى الرابع وهو المذهب الحنبلي، ولكنَّ حدثًا خارجًا عن علم الفقه نشأ إلى جنب علم الفقه فاتصل به وأثر فيه تأثيرًا بعيدًا، وذلك هو الخلاف الذي اشتد واستفحل في مجال علم الكلام بين المعتزلة وأهل السنة.

فقد كان أئمة المذاهب الأربعة سنِّيين، وكانوا بذلك مجافين لمذهب الاعتزال منكرين عليه، واستمر أتباع المذاهب وأئمة المذاهب الذين نشأوا متأخرين في القرن الثالث مثل الإمام أحمد بن حنبل استمرّوا على الموقف السنّي الذي هو موقف أهل الحديث في مقابلة النزعة الكلامية المخالفة لطريقة السنة أو طريقة الحديث، وهي النزعة الاعتزالية، فكان كل من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة - أو أحمد بن حنبل بنفسه - على موقف واحد في مقاومة المعتزلة ومجافاتهم والازورار عنهم.

ولكن الإمام أحمد بن حنبل باعتبار كونه - بتأخر حياته ﷺ - أدرك عصر الفتنة الكبرى وامتحن فيها الامتحان الشهير، ووقف فيها وقفته العجيبة للذود عن السنة ومقاومة البدعة، فإن ذلك أبرز إمامته بصورة واضحة بين أتباع المذاهب السُّنّيّة بأسرها على اختلاف المذاهب التي يرجعون إليها من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وغيرهم من المذاهب الأخرى التي لم تزل موجودة يومئذ ثم انقطعت فيما بعد، مثل مذهب الأوزاعي ومذهب داود الظاهري، فاعتبر الإمام أحمد إمامًا لجميع المسلمين المتمسكين بالسنة.

وكان مظهر ذلك في الصورة المادية جنازته العظمى التي ضرب بها المثل في التاريخ،

ولكن سرعان ما ظهر بقرب عهد هذه المحنة - قربًا ما - طريقة الإمام الأشعري في القرن الموالي.

فكان الأشعري - كما هو معلوم - آخذًا بحظ من الطرائق الاعتزالية ومتمسّكًا بالعقائد السُّنية، فكان ينصر عقائد أهل السنة بطرائق استدلال أهل الاعتزال، وهذا هو الأمر الذي حيَّر الناس أولًا في شأن الأشعري، وحملهم على أن يستصعبوا إمكان ما دعا إليه الأشعري من الجمع بين طريقته الجديدة وبين الطريقة السُّنية التي كانت مجافية لعلم الكلام، من حيث إنهم رأوا أن الكلام شيء وأن الحديث والسنة شيء آخر، وأن الجمع بينهما إنما هو كالجمع بين الماء والنار.

الإمام الأشعري:

فانتصب الأشعري يبيّن على خلاف هذا ويقيم الأدلة عليه، ولما كان الإمام أحمد هو الذي اعتُبِر - في القرن الذي قبل قرن الأشعري - عَلَمَ السنة وإمام أهل الحديث وأهل السنة، فإن المعنى الذي ساد على الأفكار من صعوبة الجمع بين طريقة الأشعري والطريقة السُّنية إنما تركز على شخص الأشعري في مقابلة شخص الإمام أحمد بن حنبل، فأصبح الإشكال واردًا على إنكار الجمع بين ما كان يقوله الإمام أحمد بن حنبل - والذي اعتبره الناس إمام أهل السنة أجمعين في موكب المحنة - وبين ما يقوله الأشعري مما يدَّعي أنه طريقة أهل السنة، ومع ذلك فهو في ظاهره بادي الرأي مخالف لما وقفه أحمد بن حنبل من مواقف في وجه المعتزلة.

ولأجل ذلك فإن الأشعري كان يشتدّ في الدفاع ضد هذا، وكان يحتد في بيان أن لا خلاف بينه وبين أحمد بن حنبل، وأن لا خلاف بينه وبين أهل الحديث. فقد أكد ذلك في كتابه « الإبانة »، وبيّن أنه على عقيدة الإمام أحمد بن حنبل وعلى طريقته. وبيَّن في كتاب « مقالات الإسلاميين » أنه على طريقة أهل الحديث، وأن الفرقة التي ينتمي إليها إنما هي فرقة أهل الحديث، وبهذا بدأ أتباع المذاهب السُّنية يطمئنون إلى أن ما أتى به الأشعري وإن كان جديدًا في قالبه وشكله إلا أنه لا يعتبر جديدًا في جوهره وروحه؛ لأن الأشعري وأصحابه قد أكّدوا للناس أن لا غاية لهم من هذا المنهج الكلامي الجديد إلا إحقاق الحق بنصرة عقيدة أهل الحديث وعقيدة أهل السنة، وأن ما يدعو إليه أحمد ابن حنبل ومن قبله من أئمة الهدى هو عين ما يدعو إليه هذا اللون الجديد من علم الكلام.

فلما بدأوا يطمئنون إلى هذا المعنى، بدأ هذا الاطمئنان يشيع في أتباع الإمامين مالك

والشافعي، وبقي الازورار والحذر يسيطر على أتباع مذهب أحمد بن حنبل؛ لأن إمامة أحمد ابن حنبل للحنابلة إنما كانت إمامة مطلقة، وإمامته للشافعية والمالكية إنما كانت إمامة نسبية باعتبار كونه الرجل الموفق من أئمة الهدى الذي نالته المحنة فصمد لها ووقف في وجهها.

ومن هنالك بدأ نوع من التلاقي الزائد بين المالكية والشافعية، يقابله نوع من الفتور أو الازورار فيما بينهما معًا وبين الحنابلة من الطرف الآخر.

ثم جاء المذهب الحنفي، فظهر ما بين أتباعه وبين أتباع المذهبين المالكي والشافعي من التقارب في الموقف الكلامي - ما كان ناشئًا من ظهور الإمام أبي منصور الماتريدي مقارنًا ظهوره تقريبًا لظهور الإمام أبي الحسن الأشعري، وعلى طريقة من التأويل تشبه طريقة الأشعري، وعلى غاية من الحفاظ على أقوال أهل السنة وأهل الحديث تشبه غاية الأشعري، فكان التقارب بين الأشعري الذي قلنا إنه مالكي أو شافعي، وبين الماتريدي الذي هو حنفي من تلاميذ الإمام محمد بن الحسن.

كان من نتيجة ذلك أن تقارب الحنفية مع المالكية والشافعية، فأصبحت المذاهب الثلاثة: الحنفية باعتبار كونهم أتباعًا للماتريدي، والمالكية والشافعية باعتبار كونهم أتباعًا للأشعري، أصبحوا واقفين في موقف يقابل موقف الحنابلة الذين تمسكوا بأنهم حنابلة، وبأنهم أتباع لأحمد بن حنبل فيما قاله لا يحيدون عنه، ولا يقبلون له تأويلًا ولا يتبعون غيره، كما فعل الحنفية إذ اتبعوا الماتريدي، أو فعل المالكية والشافعية إذ اتبعوا الأشعري.

فأصبحت النسبة بين المذاهب على هذا الوضع: تقاربٌ مطلق في العقيدة بين مذهبين، وتقارب قوي جدًّا في نسبته بينهما وبين المذهب الثالث، وهو المذهب الحنفي، وموقف تقابُـلٍ تقريبًا فيما بين مجموع المذاهب الثلاثة وبين المذهب الحنبلي. ثم كانت نشأة المذاهب الفقهية الأخرى غير السُّنية التي ترجع إلى أصول اعتقادية مختلفة عن أصول المذاهب السُّنية، قضت بأن تكون الفروع الفقهية لهذه المذاهب مختلفة بالطبع عن الفروع الفقهية للمذاهب الأربعة.

المذاهب الأخرى:

وهذه المذاهب منها ما يرجع إلى أصل شيعي مثل مذهب « الزيدية » ومذهب « الجعفرية » ومذهب « الإسماعيلية »، ومنها ما يرجع إلى أصل خارجي مثل مذهب « الإباضية ».

فكان وجود هذه الحركة الفقهية مبرزًا للوحدة الجامعة بين المذاهب الأربعة على ما بين بعضها وبعض من تفاوت، وعلى ما بين بعضها وبعض من اختلاف أو شبه الاختلاف. إذ كانت المذاهب الشيعية على اختلافها ترجع إلى قول يخالفها فيه جميع المذاهب السُّنية مخالفة مطلقة، وهو القول بحجر حق الاجتهاد وقصره على آل البيت، والقول بأن الإمام المجتهد معصوم، ثم الاستناد إلى أخبار واهية منقولة بطرقهم عن أئمة آل البيت، مع أن المنقول في كتب أهل السنة عن أولئك الأئمة بأنفسهم يخالف ذلك، كما وقع مثلًا في حديث نكاح المتعة الذي يسندونه إلى الإمام علي بن أبي طالب ﷺ، والحال أن المروي في كتب أهل السنة، وهو الذي في « موطأ » مالك بن أنس، أن مذهب علي بن أبي طالب ﷺ وروايته إنما كانت خلاف ذلك، ومثل ما ينقل بكثرة عن غير الإمام علي بن أبي طالب من مثل الإمام جعفر الذي نسب إليه مذهب الإمام جعفر بن محمد، مما ينقل خلافه في كتب الإمام أبي حنيفة، وكتب أصحابه مثل كتاب « ظاهر الرواية » للإمام محمد بن الحسن، وينقل خلافه بكثرة في كتاب « الموطأ » لمالك بن أنس.

وأما « الإسماعيلية » فإن رجوعهم إلى معنى الرمز ومعنى الباطن، مما قوى الحركات الهدامة التي هي حركة القرامطة وغيرها، قد كان معتبِرًا أصلًا مجافيًا مجافاة واضحة فيما بينهم وبين جميع المذاهب السنية.

وكان الفرع الآخر وهو فرع المذاهب المستندة إلى النزعة الخارجية الذي يتمثل في المذهب الإباضي، يعتبر أيضًا راجعًا إلى أصل لا تقره بقية المذاهب، يعني المذاهب الأربعة، وهو أصل التفصيل بين الصحابة ﷺ في العدالة، والقول بالتكفير بالذنب، مما اعتبر جميع المذاهب الأربعة مخالفًا للخوارج وللمذهب الإباضي فيه. فكانت هذه المقابلة من جهة أخرى مُعِينة على بروز الوحدة بين المذاهب الأربعة على ما بينها من التفاوت بنسبة إعمال الأدلة، وعلى ما بينها من الاختلاف في التفصيل الجزئي في الموقف الاعتقادي بين أتباع الماتريدي والأشعري من جهة، وأتباع أحمد بن حنبل من جهة أخرى، واستمر هذا النوع مفرقًا بين أتباع المذاهب الثلاثة وبين المذهب الرابع وهو المذهب الحنبلي تفرقة ما.

إلا أن الذي كان يجدد روح التآلف إنما هو تزكية أتباع كل مذهب من المذاهب لإمام المذهب الآخر، بل لأئمته، واعتبار أتباع المذاهب الثلاثة غير الحنابلة أن ما أتى به

ابن تيمية لم يكن موقف الحنابلة جميعًا، وأنه ربما كان من الحنابلة أنفسهم من هم من المنكرين على ابن تيمية.

فاعتبرت نزعة ابن تيمية نزعة خاصة بـه، وبقي الإنـكار على ابن تيمية فـي دائـرة المذاهب الثلاثة، والاعتذار لابن تيمية في دائرة المذهب الحنبلي، وإن لم يكن الحنابلة جميعًا يتظاهرون بتأييده، أو أَخْذِ كلامه أَخْذَ الأمر المطلق، لا سيّما فيما احتد به مما يرجع إلى المسألة الاعتقادية الراجعة إلى نوع من التكفير باعتبار ما وصف فيه كثيرًا من الأعمال مما سمّاه شركًا.

الدعوة الوهابية:

ولما تجدّدت دعوة ابن تيمية في مظهرها الجديد الذي ظهرت به في القرن الثاني عشر تحت صورة الدعوة الوهابية، فإن الإنكار قد قام في وجهها، وانتصب الفقهاء يردُّون على الدعوة التي كانت أذيعت للعالم الإسلامي لاتّباع منهج الإمام محمد بن عبد الوهاب – الذي هو حنبلي على النزعة التيمية –، فكانت ردود الفقهاء من غير الحنابلة – بل من بعض الحنابلة أيضًا – راجعة إلى التفكيك بين ما يتعلق بالأحكام وما يتعلق بالعقيدة.

فكان جميع الذين ناقشوا هذه الدعوة الوهابية متجهين إلى أن الذي ينكره الوهابيون وينكره ابن تيمية من قبل هي أمور لا جدال في إنكارها بين المسلمين، وأن ما يوصف بكونه ليس من السنة هو في الحقيقة ليس من السنة؛ ولذلك فإن ناحية الأحكام فككت عن ناحية الاعتقاد. ولكنهم هاجموا الوهابيين من الناحية الاعتقادية، كما هاجموا ابن تيمية من قبل فيما دعا إليه من أن ما عليه الناس من تلك الأمور المنكرة يعتبر مُوقِعًا لهم في الشرك، ومُخْرِجًا لهم عن حقيقة الإيمان حتى يبيح منهم ما لا يباح من المسلمين إلا بالردة.

هذا هو الذي بنيت عليه الرسائل التي حررت في تحقيق الموقف الفقهي بين أتباع المذاهب في وجه الدعوة الوهابية في مظهرها الأول، وهو الذي بنيت عليه رسالة فقيه فاس العظيم الشيخ الطيب بن كيران، وهو الذي بنيت عليه الرسالتان التونسيتان: رسالة الشيخ إسماعيل التميمي، ورسالة الشيخ عمر المحجوب. وهو الذي بني عليه التحرير الذي حرره فقيه المذهب الحنفي العظيم الشيخ محمد أمين ابن عابدين.

فإن هذه الرسائل جميعًا كانت لعلّها متفقة على قول أن الذي أنكر مما اعتبر من البدع أو بالأمور المتصلة بالإسلام وليست منه، أو من الأمور التي لا تقرها السنة، إنما كانت

كذلك على الحقيقة. ولكن الخلاف في أن الذي ارتكب هذا الأمر الذي خرج به عن أصل السنة إلى أي حد انتهى من المخالفة من درجة البدع المستحسنة إلى القول بخلاف الأولى إلى الكراهة وإلى التحريم، حتى ينتهي المتطرفون في النهاية إلى القول بالتكفير والتشريك. فأصبح الخلاف الذي بين الحنابلة المتبعين لابن تيمية والمجددين لدعوته على لسان وعلى يد الإمام محمد بن عبد الوهاب، منحصرًا في القضية الاعتقادية، وبقي أمر الفروع متقاربًا على ما هو عليه، حتى إن هذا الإنكار الذي قامت به الدعوة الوهابية تجديدًا لدعوة ابن تيمية إنما كان منبهًا إلى كثير من أئمة الإسلام في العالم الإسلامي، من أئمة الحكم أو من أئمة الفقه إلى الأخذ بشيء من الاعتدال في إنصاف الدعوة فيما أنكرته من المنكرات، وإن كانوا لا يسايرونها، وينكرون عليها اتجاهها إلى معنى التكفير.

ومع ذلك فإن الموقف الذي كنا أشرنا إليه في مقابلة وحدة أهل السُّنة بما يقابلها من المذاهب الأخرى التي تعتبر غير سُنّية، ولم يزل سائدًا فيما بين المذاهب الأربعة، حتى المذهب الحنبلي، حتى الفرع المتطرف من المذهب الحنبلي، وهو الذي على طريقة ابن تيمية وابن عبد الوهاب، لم يزل الوقوف في وجه المذاهب الأخرى مشعرًا بأن هذه المذاهب الأربعة - على ما بينها من التفاوت - إنما كانت مذاهب ترجع إلى وحدة جامعة تتبين في مقابلتها بالمذاهب الأخرى.

فالزيدية والإسماعيلية والجعافرة والإباضية قد استمرت مذاهبهم موجودة، وكانت هذه المذاهب تختلف اختلافًا في الفروع عن جملة المذاهب الأربعة بمثل ما تختلف به المذاهب الأربعة بعضها عن بعض، أو أكثر من ذلك أو أقل. ولكن الأمر الذي كان يُبْرِز أن هذا سُنّي وأن هذا غير سُنّي إنما هو المنهج الاستدلالي، فقول الشيعة بالعصمة الذي ذهب متدرجًا على قدر من الغلو من الزيدية وهم أقرب الشيعة إلى السنة، إلى الجعافرة، إلى الإسماعيلية الذين هم أتمُّهم غلوًّا، والذين بلغوا في درجة القول بالعصمة إلى أن انتهوا إلى شيء يشبه القول باستمرار الوحي! حتى تولدت بذلك من البيئة الإسماعيلية المذاهب التي انحرفت عن الإسلام أكثر مما انحرف الإسماعيليون، من أمثال البهائية والقاديانية.

وبقي المذهب الإباضي، ولا سيّما في البلاد التي هو منتشر فيها والتي يعيش فيها إلى جنب المذهب المالكي كما هو الشأن في المغرب العربي، في الجزائر وفي البلاد التونسية وفي البلاد الليبية، أو إلى جنب مذهب الشافعي كما هو الشأن في بلاد إفريقية الشرقية أو في بلاد عمان - بقي الإباضي يتميز عن الآخرين باختلاطهم واختلافهم بكلمة سُنّي

وغير سُنّي، باعتباره كما يقول أهل تونس « خامسيًّا »؛ يعني خارجًا عن المذاهب الأربعة. ولذلك فإن المذاهب الأربعة إنما تعتبر متقاربة ومتحدة باعتبار الأصول الاعتقادية، وإذا كانت الناحية الإيجابية في مقابلة ما بين بعضها وبعض قد تبرز نوعًا من الانحراف، فإن مقابلتها في الأصول الأخرى المجمع عليها بين المذاهب الأربعة، على إنكارها ومجافاتها، هو الذي يبرز وحدة المذاهب الأربعة مؤكدة.

وبقي المعنى المنهجي الذي يرجعون إليه في وحدتهم باعتبار أصول الفقه - أي باعتبار المناهج الاستدلالية - متأكدًا، من حيث إن الأثري منهم لا يستطيع أن ينكر على النظري نظره، وأن النظري لا يمكن أن يستطيع أن ينكر على الأثري أثره، وإنما كل واحد على أن كل عنصر من العنصرين هو لازم، وأن العبرة إنما هي في نسبة التقدير، وأن كل مَنْ أعمل الأثر لم يخرج به ذلك عن السُّنة، وأن كل من أعمل النظر لم يدخله ذلك في البدعة.

وبهذا ينبغي أن ينظر إلى المذاهب الأربعة باعتبار الوحدة المحكمة فيما بينها وإن كان المسلمون جميعًا وحدة، وإن كانت الوحدة متجلية أو التجديد متجليًا، وينبغي أن تزيد تجليًا فيما بينهم وبين المذاهب الأخرى إلا الذين خرجوا عن حدود الإسلام.

فإن أول تمهيد لتقريب المذاهب، ولبيان الوحدة الإسلامية الحقيقية، إنما هو بيان الوحدة التي بين هذه المذاهب الأربعة التي هي مذاهب الأغلبية من المسلمين، والتي أقيمت على أصل لا مجال للقدح فيه من أتباع مذهب في أتباع مذهب آخر، لأن المباني متحدة، وإنما اختلف التصويب النسبي فيما بين بعضها وبعض.

ثم تأتي المذاهب الأخرى بعد ذلك متعاقبة على نسبة بعدها وقربها، وكلها تجمعها كلمة الإسلام، وتجمعها النسبة إلى القبلة، إلا المذاهب التي خرجت عن الوحدة الإسلامية جهارًا بادعائها استمرار الوحي، وبادعائها نسخ التشريع بناء على أنها أنكرت أن الإسلام شريعة معصومة وأنه شريعة خاتمة.

ولذلك فإن معنى الاتحاد والتقارب الذي بين المذاهب الأربعة إنما هو معنًى لم يزل جليًّا متأصلًا في نفوس المسلمين بامتناع أتباع كل مذهب من القدح في أتباع المذهب الآخر، وأن ما جاز فعليًّا وعمليًّا من قدح بعض المذاهب غير السُّنية في المذاهب السُّنية، وربط السُّنّيّين ذلك بمثله أو أقل منه، هو الذي ينبغي أن يزول بالنظر إلى وحدة كلمة الإسلام، وإلى المجال المتسع للاختلاف الاجتهادي، مع أن هذا ينبغي أن يحمل على كل من الطرفين، وأن لا يحمل على شق واحد كما تتجه إلى ذلك بعض الاتجاهات.

الترابط بين الحكمة العقلية والحكمة الفقهية

من خلال تاريخ تطور الفقه الإسلامي(*)

في حياة العالم الإسلامي حقيقة واضحة، لم تزل متعاقبة المظاهر، مجددة الأحداث طيلة العقود السبعة التي انقرضت من هذا القرن والعقد الأخير من القرن قبله، وهي: أن الأحكام الفقهية قد تناولتها أنظار البحث والتعليل، وتعلقت بها أحاديث الترجيح والاستفسار والاختيار بصفة لم تعهد مثلها الأحكام الفقهية في غابر العصور. وأن مساس البحث بأحكام الفقه قد أصبح يجري خارج ميادين الدراسة الفقهية، فيولد المناقشات الفكرية، ويثير المجادلات القلمية من كل ما هو خارج عن العمل الفقهي في الدراسة والتحرير، مستقل عن سيطرة الفقهاء في التدريس والقضاء. وأن الفقهاء يقفون في أكثر هذه المسائل أولًا غير مكترثين، ثم متعجبين، ثم محايدين، ثم منكرين أو مناصرين. عندئذٍ تدخل تلك المباحث بإنكارهم أو مناصرتهم مجال البحث الفقهي بالمعنى الأخصّ، وتصبح حقيقةً واقعةً في عملهم، لا مناص لهم عنها في ميدان النظر ولا في ميدان العمل.

كذلك كانت المشاكل الفقهية المعروفة التي أصبح بحثها على النحو الذي بُحثت عليه من خصائص الحركة الفكرية في قرننا الحاضر، فمن أين نشأت هذه المباحث؟ ومن أي طريق تطرَّقت إلى الفقه حتى اقتحمت ميدانه وفرضت نفسها عليه؟

لا شك أن ما عندنا من خلاصة المعلومات العامة المتعلقة بتطور الحياة الفكرية للإسلام في عصرنا الحاضر يجعلنا نبادر بالغور إلى الجواب عن هذا السؤال، بأن تلك المباحث نشأت أول ما نشأت في ميدان الحكمة الإسلامية الجديدة، تلك الحكمة التي جعلت موضوع نظرها حالة المجتمع الإسلامي من حيث مقارنته بالمجتمعات الأوروبية الناهضة في تأخره وتقدمها.

وتناولت في نظرها عامة نواحي الحياة الفردية والاجتماعية، فولدت فكرة منهجية كانت قوام مذهب عام تناول العقيدة والأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد، هو مذهب الإصلاح الإسلامي الذي أعلن الدعوة إليه السيد جمال الدين الأفغاني، وفصَّل قواعده الأصلية في كتبه وخرج عليه تلاميذه، وخطط على أصوله مناهج العمل الإيجابي

(*) يغلب على الظن أن هذه المحاضرة سُجلت خصيصًا للإذاعة المغربية سنة (1960م) أو (1963م).

التي سارت عليها حركة الإصلاح في عامة الميادين.

ففي محيط ذلك المذهب الفكري الواسع، نشأت مباحث المعضلات الفقهية التي شغلت العالم الإسلامي ولم تزل تشغله إلى اليوم، كمسألة أقصى أمد الحمل، ومسألة تعدد الزوجات، ومسألة الطلاق، ومسألة البنوك، ومسألة شركات التأمين. فما هذه إلا مسائل فقهية من صميم الفقه يعرف كل مَنْ له أدنى اطلاع على سير الحركة الإصلاحية أن البحث فيها نشأ في محيط تلك الحركة، وأن دعاة الإصلاح هم الذين عالجوها وبحثوها ودعوا فيها إلى حلول متمشية مع الطرائق التي درجوا عليها في حل مشكلة الإسلام العامة، وأن مجال تلك الدعوة إنَّما كان في نشرات الدعوة العامة التي أشهرها مجلة المنار.

بذلك يتضح أن المرجع الأصلي لإثارة تلك المسائل الفقهية هو السيد جمال الدين الأفغاني، وأن رواجها إنما كان بطرق رواج دعوته. وهنا تتجلى الخصوصية العجيبة لهذا الوضع الغريب، فهل كان السيد جمال الدين الأفغاني فقيهًا حقوقيًّا؟

الحق أن الفقه بمدلوله الاصطلاحي المعروف الذي يتناول قوانين الأحكام بجزئياتها وكلياتها وشروح تلك القوانين وتخاريجها وتعاليلها وتنظيراتها وطرق تطبيقها، ولم تكن لتشغل السيد جمال الدين الأفغاني، ولا كان موضوع تخصصه العلمي أو العملي، ولكن السيد جمال الدين كان رجلًا حكيمًا في ميدان النظر، سياسيًّا في ميدان العمل، كذلك انقضت حياته، وكذلك لم يكن فيها ما كان لغيره من الفقهاء المختصين من اشتغال بما يرجع إلى دراسة الفقه من تلك النواحي التي نبهنا عليها.

ومن هذه الملاحظات المتسلسلة يتضح لنا في جلاء كيف لم تكن الحركة الفقهية التي ميَّزت نهضة الإسلام الحاضرة ناشئة من ميدان الدراسة الفقهية، بل كيف كانت ناشئة في ميدان الحكمة العقلية العليا، ثم انصب تيارها على الحركة الفقهية انصبابًا؛ فأسفر في مجراها كرهًا لا طواعية.

وتلك هي الحقيقة التي قلنا: إن ملاحظتها تبدو غريبة حينما تتلخص في أن الفقه تأثر بغير الفقه، وأن مدرسة حكمية صرفة قد مست آثارها حياة الفقه؛ فقضت فيها بهزَّة تطوُّر عظيم كان موجَّهًا إليها لا متكوِّنًا منها.

نعم، إنَّها لملاحظة غريبة جدًّا، يخيل إلى ملاحظها بادئ الرأي أنها ظاهرة خاصة بهذا الدور من أدوار التاريخ جاءت على غير قياس، فكانت بدعًا في أحداث التطور الفكري.

ولكننا إذا تأملنا في هذه الظاهرة وحللناها؛ يتبين لنا أنها ما كانت بدعًا، ولا جاءت على خلاف سياق، وأنها إنما كانت مظهرًا من مظاهر متجددة خضعت لناموس عام في تطورات الفقه الإسلامي، هو الناموس الذي قضى باستمرار التفاعل المطرد بين المذاهب الحكمية والنظريات الفقهية من أقدم عصور الإسلام، فجعل من الحكمة العقلية لمحات بادية في تطور الفقه الإسلامي جعلت حياة الفقه متأثرةً بما يجري في الميدان الحكمي الكلامي من مباحث، وما يتولد فيها من مذاهب ومناهج.

وإذا كانت هذه السنَّة المُتَّبعة في الفقه الإسلامي أمرًا غريبًا عويص التعليل بالنسبة إلى مدلول الفقه ومدلول الحكمة في عموم الحضارات، فإن الصبغة الخاصة التي اصطبغ بها في عصور الحضارة كلٌّ من الفقه والحكمة كفيلة بأن تعلل تلك السنّة تعليلًا منطقيًّا واضحًا لا غبار عليه؛ وذلك لأن الأصل الذي بُنيت عليه العقيدة الإسلامية هو النظر في الوجود المطلق لأجل التوصل إلى إثبات الوجود الواجب من معرفة حقيقة الموجودات الممكنة.

فبذلك أصبحت الحكمة التي هي إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه متصلة بالعقيدة اتصالًا موضوعيًّا لا يقبل الانتكاف، وأصبحت الحكمة الدينية التي هي موضوع علم الكلام توجيهًا أعلى وتعليلًا نهائيًّا بعلل القوانين النفسية والطبيعية.

وعلى ما بين ابن رشد والغزالي من اختلاف مشهور بالحكمة الفلسفية التي تنشأ في ميدان مستقل عن ميدان العقيدة الدينية، هل تصلح هي بذاتها لأن تتصل بالدين وتعلل بحكمته الكلامية كما هو مذهب ابن رشد، أو أنه لا بد لحكمة الدين من حكمة عقلية تتصل بها تكون ناشئة عن العقيدة بذاتها، وبدون ذلك الاتصال تكون الحكمة المطلقة غير صالحة لأن تتلاقى مع حكمة الدين كما هو مذهب الغزالي؟ فإنه على الرَّغم من هذا الخلاف لا يوجد خلاف في أصل الارتباط الضروري الجامع بين العقيدة والحكمة أو بين الشريعة والفلسفة، وهو الارتباط الذي بُني عليه علم الكلام بجعل دين الإسلام النظر العقلي مبدأً لتحطيم اليقين الاعتقادي.

وإذا ارتبطت الحكمة بالدين على هذا الوجه، فإن ارتباط الحكمة بالعقيدة التي هي أصل الدين، يقتضي ارتباطها بالأحكام الفقهية التي هي فروع مرتبطة بذلك الأصل، فكما أن الأحكام الفقهية ترجع إلى قاعدة استخراجها المقررة في علم أصول الفقه؛ فإن أصول الفقه باعتبار ما تقوم عليه من معنى التكليف الشرعي والخطاب الإلهي

وأقسام الخطاب التي هي أقسام الحكم الشرعي، وآثار الخطاب التي هي الحسن والقبح الشرعيان، لا تقوم إلا على النظريات الكلامية الراجعة إلى مسائل الكلام الإلهي والوحي وأفعال العباد والمعاد والجزاء، بصورة جعلت الموضوع الواحد ذا ناحيتين، ترجع كل واحدة منهما إلى أحد الأصلين: أصول الدين، وأصول الفقه. فكان علم أصول الفقه هو الطريق الذي اتجهت منه الحكمة العقلية إلى الأحكام الفقهية، فتركت لمحاتها التي لم تتخلف منذ ظهر علم الأصول يقوم بهذا الربط الذي لم يزل قائمًا به بعد.

* * *
* *
*

الفقه الإسلامي
والقوانين والتشريعات الوضعية(*)

إن الذي عرف - كما عرفتُ أنا - تلك البهجة الغامرة التي شملتِ البلاد التونسية من أدناها إلى أقصاها وهزت محافل العلم وأهل العلم، يوم قيل: إن إمام الإسلام الأعظم أبا شعيب الدكالي - رحمه اللَّه تعالى ورضي عنه - سيزور البلاد التونسية، ثم مَنْ شهد ذلك البحر الخضم الفياض بين أساطين جامع الزيتونة الأعظم متدفقًا مِنْ مِقْوَل مولانا الأستاذ الأكبر رَحِمَهُ اللَّهُ، مَنْ شهد هذا وأحس به كما شهدت أنا وأحسست به، يشعر لا محالة بالروعة الجليلة لهذا الموقف الذي أنا فيه الآن، حين أشعر بأنني دخلت وطني المغرب الأقصى، وآويت إلى معهد دار الحديث الحسنية، في ظل اسم أبي شعيب الدكالي ومجده الخالد العظيم الذي لم يزل متجلّيًا في أبنائه الميامين الجلَّة، والذي لم يزل فضله ينطق في هذه الكلمات الذهبية التي تفضل بها حضرة أخي وأستاذي الجليل سيدي عبد الرحمن، بارك اللَّه فيه وجعله خير خلف لخير سلف.

إني جئت - سادتي - ببضاعة مزجاة فأوفيتم لي الكيل من الثناء، وتصدقتم علي بالكلام الطيب، فشكر اللَّه لكم وبارك فيكم وأجزل ثوابكم من فضله العميم.

وبعد، فإن الموضوع الذي سيكون محل حديثي الذي أتقدم به بين أيديكم في هذه الليلة هو المذاهب الفقهية واختلافها. وهذا يرجع إلى استجابة لطلب شرفني به الأساتذة، والذين هم طلبة هذا المعهد الجليل العالي، وتلقيته تلقي الاقتراح، وأنا الذي أعتبر اقتراح أمثالهم أمرًا بواسطة الوزارة السنية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ففرض ذلك عليّ أن أكون عند الظن وأن أستجيب إلى هذا الطلب، وأن أتقدم ببحثي هذا المتعلق بالمذاهب الفقهية واختلافها.

إن مما يلاحظ أن كثيرًا من الكاتبين يقولون أحيانًا: الفقه الإسلامي، ويقولون تارة أخرى: التشريع الإسلامي، وربما قالوا: القانون الإسلامي، وربما قالوا: الحقوق الإسلامية، وهم في ذلك يذهبون إلى قرن الأحكام الشرعية الإسلامية بالأحكام التي تتحد معها موضوعًا، وإن اختلفت معها جوهرًا ونصًّا من القوانين أو التشاريع والحقوق القديم منها والحديث، من أمثال القانون الروماني أو التشريع الروماني، أو القانون

(*) محاضرة ألقيت في شهر مايو (1966م) بالرباط.

اليوناني، أو قانون سولون أو شريعة سولون، والقوانين الشرقية، أو يقرنون ذلك بالقوانين الحديثة أمثال القانون الفرنسي أو القانون البلجيكي والقانون السويدي.

وربما يزيدون خطوة وراء هذه فيسمون القانون: فقهًا، فإن كثيرًا من علماء القانون المعاصرين يطلقون - في إقدام - كلمة الفقه الروماني على القانون الروماني، ويعتبرون الأحكام المتعلقة بمعاملات الناس بعضهم مع بعض - التي أتى بها القانون الروماني - باعتبار ما يلاحظون من التوارد العملي الواقع بين الأحكام الفقهية المدونة في كتب الشريعة الإسلامية وبين الأحكام القانونية المنقولة عن القانون الروماني، باعتبار كون التشريعين يتواردان من موضوع الأحكام على محل واحد، بقطع النظر عن كون جزئية الحكم تتوافق أو تتخالف، فيبنون على هذا التوارد العلمي الواقع أن يستبيحوا لأنفسهم إطلاق كلمة الفقه على القانون، كما استباحوا قبل ذلك إطلاق كلمة قانون أو تشريع على الفقه الإسلامي.

وبذلك يُدخلون الفقه الإسلامي في نطاق الحقوق المقارنة أو ما يعبر عنه بالقانون المقارن، فإن أساتذة القانون المقارن يعتبرون الفقه الإسلامي أو التشريع الإسلامي صنفًا من الأصناف التي تتصنف إليها التشاريع الموجودة في العالم، لتدخل نطاق المقارنة تحت ذلك المعنى من التصنيف والتنويع، وهذا أمر ما دام مبنيًّا على المقارنة الموضوعية التي تدل على تقرير الحكم في نظر شريعةٍ وتقريره في نظر شريعةٍ أخرى، فإنه أمر تقريري وصفي موضوعي لا حرج فيه.

تَجَنٍّ على الفقه:

ولكن الذي تجاوز هذا الحد هو أنني رأيت بعض الكاتبين في القانون، من الذين عرَّبوا شرحًا لأستاذ فرنسي على القانون المدني التونسي « مجلة الالتزامات والعقود »، فأجد مقدمة هذا الشرح التي هي منقولة إلى العربية عن قلم الأستاذ الفرنسي الذي تولى شرح جزء من القانون المدني التونسي - ابتدأ المعرِّب في تعريب المقدمة يحاول أن يعرف القانون كما عرفه الشارح، ثم أن يُقسِّمه كما قسَّمه الشارح، وأراد أن يتبرع بشيء من عنده يظن أنه يطبع به قوالبه القانونية بطابع عربي أصيل، وبروح من التشريع الإسلامي الجليل، فاستعمل كلمة فقه في مرادفه القانون، واستطرد تعريف الفقه المشهور عند علماء أصول الفقه، وهو أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية التفصيلية المستنبطة من أدلتها الإجمالية أو بالاستدلال، كما قال صاحب « جمع الجوامع ».

وبعد أن ذكر الفقه وعرَّفه بهذا التعريف، أخذ يقسِّم الفقه بتقسيم القانون فقال: إن الفقه منه فقه خاص، ومنه فقه عام. وأخذ يعرِّف كلًّا من القسمين بما هو معروف مشهور عند علماء الحقوق من تعريف القانون العام والقانون الخاص، فجاء الكلام كلامًا عجمًا، وظهر منطقًا مضطربًا؛ لأن الفقه الذي عرفه بأنه العلم بالأحكام الشرعية التفصيلية لا يمكن أن يقسم إلى فقه عام وفقه خاص على النحو الذي يُقسّم به القانون، ولأن القانون الذي يراد أن يعبر عنه بالفقه ليس هو العلم بالأحكام الشرعية التفصيلية المستنبطة من أدلتها الإجمالية.

كل هذا أتى من هذا المعنى من التسامح الذي يقل خطره أحيانًا ويعظم أحيانًا، عندما يتعمد الباحثون عن بيِّنة أو عن غير بيِّنة، أن يعتبروا الفقه عين القانون والقانون عين الفقه، والحال أن مدلول الفقه لمن يتأمل فيه يختلف عن مدلول القانون اختلافًا بيِّنًا؛ فليس الفقه مرادفًا للقانون بحال، وليس الفقه بلفظ من الألفاظ العربية المستطاع ترجمتها بسهولة إلى لغة أخرى، لأن له مدلولًا اصطلاحيًّا خاصًّا مستمدًّا من روح الديانة الإسلامية، وقائمًا على المعنى الذي ارتبطت به أحكام الشريعة العملية بالأصول الاعتقادية، صورة كوّنت مدلولًا للفقه الإسلامي، لا يمكن أن يُفهم إلا بروح الحضارة الإسلامية، فإن الإسلام – كما لا يخفي – دين أساسه مثل جميع الأديان يرجع إلى العقيدة التي هي أمر متعلق بما وراء المادة.

وكتاب الإسلام اعتبر الإسلام بهذا المعنى دينًا كغيره من الأديان، فقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: 19]، وقال جل من قائل: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: 85].

فإذا كان الإسلام دينًا كغيره من الأديان مبنيًّا على الأساس الاعتقادي الذي أقيمت عليه الأديان، وكان الإسلام الدين الصحيح الذي شارك الأديان في مواضيع ما وراء المادة، وأتى بعقائد تتفق مع بعض الأديان وتختلف عنها في أمور أخرى، بحيث إنه أتى بمجموعة يتقوَّم بها معنى التصورات والتصديقات المتسلسلة المتعلقة أولًا بالعقيدة التي هي راجعة إلى العالم الغيبي مما تتكوّن منه الديانة الإسلامية.

فالتشريع الإسلامي أو الفقه الإسلامي باعتبار كونه منسوبًا إلى الإسلام ومضافًا إليه فإنه منسوب إلى دين، فهو أمر ديني، فالتشريع الإسلامي تشريع ديني، فإذا استبحنا لأنفسنا – تسامحًا – أن نعبر عنه بالحقوق أو نطلق على القوانين والحقوق كلمة الفقه

أو كلمة التشريع، فإنه ينبغي أن ننتبه إلى أن الفقه أو التشريع له في التشريع الإسلامي والفقه الإسلامي مدلول يختلف عمّا عسى أن يكون لهذه الكلمة إذا استعملت على معنى التجوز والتسامح في الدلالة على القوانين الأخرى، نظرًا إلى أن هذا وضع إلهي ديني مبني على أصول اعتقادية، وأن الأخرى أوضاع إنسانية مبنيّة على أصول اجتماعية.

فمعنى التشريع في الإسلام هو معنًى أوسع مدلولًا من مدلول التشريع أو التقنين عند الأمم الأخرى القديمة منها والحديثة؛ وذلك لأن التشريع الإسلامي يشمل من جهةٍ جميع المواضيع التي تشملها القوانين، فيكون بذلك متطابقًا في مدلوله مع مدلول القانون فيما يصدق عليه التشريع الإسلامي وما يصدق عليه التشريع القانوني.

ولكن التشريع الإسلامي لا يقف عند هذا الحد مع المواضيع التي يتطابق فيها مع التشريع غير الإسلامي؛ لأن التشريع الإسلامي يمتد إلى نواحٍ أخرى، وإلى أحكام لا يمكن أن تتناولها القوانين الوضعية بحال، ولذلك يكون التشريع الإسلامي أوسع مدلولًا وأعمّ صدقًا من التشريع القانوني في مدلوله الاجتماعي الإنساني.

القوانين الوضعية:

فإن القوانين الاجتماعية التي نسميها القوانين الوضعية - هي مبنيّة على نظرية الحق والواجب، وهذان أمران - وهما الحق والواجب - إنما يؤخذان في نظر القانون باعتبار كونهما إطارًا للحياة الاجتماعية.

فالحياة الاجتماعية أو الحياة المدنيّة للإنسان التي هي مبنيّة على ما تفرضه الطبيعة المدنيّة للفرد الإنساني من حاجته إلى غيره وحاجة غيره إليه، مما يقتضي تبادل الحاجات وتبادل المصالح بين الناس بما يحقق معنى المدنيّة الذي قيل فيه: « إن الإنسان مدني بالطبع »، فيؤخذ حق الفرد باعتبار ما يجب على غيره أن يمكِّنه منه، وواجب الفرد باعتبار ما يجب عليه أن يمكِّنَ غيره منه إطارًا للحياة الاجتماعية.

وينشأ القانون من اعتبار هذين المعنيين: من معنى الحق ومعنى الواجب، بحسب ما يتفق ويتصادق عليه الناس بطريقة التواضع والاصطلاح، إما بين نظرية المنهج الاختياري في وضع القوانين بالاتفاق المبنيّ على حريّة الإرادات بين الأفراد التي تجعل القانون عقدًا، كما هي نظرية جان جاك روسو في « العقد الاجتماعي » أو « الميثاق الاجتماعي »، وبين مَنْ يبنونه على الطريقة الطبيعية التي ترجع إلى ما بين القانون وبين الطبيعة الإنسانية في معنوياتها ومادياتها من الارتباط، وهي نظريات القدماء من حكماء

اليونان التي بنى عليها مونتسيكو تحليله لمعنى القانون في كتابه « روح القوانين »، أو بالطريقة التلقائية التي تعتبر نتيجة تتبع تطور البيئة كما هو مذهب أصحاب نظرية التطور أو نظرية « النشوء والارتقاء » أو « الطريقة القهرية » التي تتبع نظم الحكم كما هو منهج كثير من الحكماء اليونانيِّين، وهو المذهب الذي يجنح إليه ويؤيده حكيمنا الأكبر العلامة ابن خلدون.

فهذا، سواء اعتبرناه اختياريًّا أم طبيعيًّا أم تلقائيًّا أم قهريًّا، هو أمر إنساني بحت يتعلق بما بين الإنسان والإنسان من صِلات، ولا يمكن أن يتعدى هذا المعنى.

ولذلك فإن ظواهر حياة الإنسان وأعماله، والتي لا ترجع إلى ما بينه وبين الإنسان الآخر من صلات، لا يمكن أن تكون مشمولة في حقيقة القانون، وذلك فيما يرجع أولًا إلى ما بين الإنسان وبين نفسه من الآداب السلوكية الخاصة به، والنظريات المجردة الاعتقادية والذهنية، والتي ينبغي أن يقول بها وأن يرعاها وأن يسير عليها.

ثم ما بين الإنسان وبين العناصر العالمية غير الإنسانية من صلات، في أنه يباح له أن يتناول هذا وأن لا يباح له أن يتناوله، من المأكول والمشروب وغير ذلك مما يتصرف به الإنسان في العناصر الطبيعية غير الإنسانية.

ثم في أعلى من ذلك كله ما بين الإنسان وبين خالقه، مما يرجع إلى العقيدة والعبادة، وما يتفرع عن العبادة مما يتصل بموضوع القانون الوضعي من أحكام الشريعة الإسلامية، وإن لم يكن بالمعنى التام: من القانون الوضعي.

وإذا كان القانون لا يتعدى معنى العلاقة التي بين الإنسان والإنسان، ولا يدخل النواحي الأخرى من الأعمال، والتي ترجع إليها الحياة الإنسانية، فإن الفقه الإسلامي يتعلق بهذه الأمور كلها التي لا يتعلق بها القانون.

التشريع الإسلامي أوسع مدلولًا:

فالفقه الإسلامي كما يتعلق القانونُ بالصِّلات التي بين الإنسان والإنسان، فإنه يتعلق بما للإنسان من صِلات بينه وبين نفسه، وما للإنسان من صلات بينه وبين العناصر العالمية غير الإنسانية، ثم ما بين الإنسان من صلات بينه وبين خالقه.

ومن هنا كان الفقه الإسلامي أو التشريع الإسلامي مرتكزًا على العقيدة ومبتدئًا منها؛ لأن نظرياته العامة لا يمكن أن تتصور ولا أن تتقرر إلا مبنيّة على ما أرادت العقيدة أن

تقرره للإنسان، وأن تطالبه بالاقتناع به من معرفة الإنسان لحقيقة نفسه.

فالأديان إنما جاءت ليعرف الإنسان حقيقة وجوده، والدين الإسلامي إنما جاء ليكشف الغموض الذي بقي من الأديان الماضية، أو الذي عَلِقَ بالأديان الماضية مما يرجع إلى تصور الإنسان ولحقيقة معنى الإنسانية.

فجاء الإسلام يكشف عن أن الجوهر الإنساني الذي يعتبره الإنسان نفسًا، ويعبّر عنه بكلمه « أنا » التي أصبح كثير من الحكماء يدخلون عليها أداة التعريف تبعًا للتعبير اللاتيني، يقولون: « الأنا »، ويعنون بها النفس المشار إليها بكلمة « أنا » التي هي مرادفة لكلمة « إيڤو » في اللغة اللاتينية.

هذا الجوهر الذي يشار إليه « بأنا » عندما يتكلّم، أو بضمير الخطاب عندما يكلّمه غيره، ليس الشخص المادي الحي، وإنما هو شيء أوسع من ذلك، وقبلَ ذلك، وبعد ذلك.

فالحياة التي نعتبرها نحن حياة، قد جاء الإسلام يقنعنا بأنها ليست إلا إحدى حياتين، وليست إلا أحد المظهرين لحقيقة وجود النفس الناطقة المشار إليها بكلمة « أنا ».

فالجوهر الإنساني هو أوسع مما يعتقده الناس عادة بادي الرأي: الحقيقة الإنسانية، وهو حقيقة جوهرية واحدة ذات مظهرين: مظهر زائل منتهٍ، ومظهر دائم خالد، والإنسان يتصرف في مظهر وجوده هذا في حدود الحياة الماديّة تصرّفًا مرتبطًا بمعرفته وحقيقة وجوده الكليّة.

فإذا لم يعرف حقيقة وجوده الكليّة فإنه لم يستطعْ أن يتصرف على الصواب في وجوده هذا، وهو وجود حياته المادية؛ لأنه إذا اعتبر وجود حياته المادية وجودًا مستقلًا منفصلًا عن حقيقته الأخرى، وتصرّف فيه تصرّفه في الشيء المستقلّ، فقد تصرّف فيه على خلاف ما تقتضي حقيقته الجوهرية أن يتصرف فيه، وإن حقيقته الجوهرية تقتضي أنه متصل بغيره وأنه ليس إلا أحد الوجودين، وليس إلا مظهرًا مرتبطًا ارتباطًا ذاتيًّا ضروريًّا لا سبيل للتغافل عنه أو تجاهله بما قبله وهو المبدأ، وما بعده وهو المعاد.

ولذلك، فإن الأعمال الدنيويّة التي ترجع إلى الإنسان باعتبار ما يصدر منه بوصف كونه كائنًا ماديًّا حيًّا في هذه الحياة الدنيا، هي أعمال لا يمكن أن تقدر قيمتها وأن تدرك حقيقتها من حيث ذاتها بقطع النظر عن ارتباطها بمبادئها ومراجعها.

ولذلك ينبغي أن ننظر إلى كل عمل من الأعمال الإنسانية - إذا أردنا أن ندركه على

وجه التحقيق - باعتبار ما يرتبط به من المبدأ، أو ما ينتهي إليه من المعاد.

أفعال الإنسان في نظر العقيدة الإسلامية:

ولذلك فأفعال الإنسان كلها في نظر العقيدة الإسلامية ترجع إلى حقيقة متحدة، والإنسان إذا لم يتصرف فيها باعتبار مرجعها إلى تلك الحقيقة المتحدة فإنما فَصَلَ جزءًا من ذات الشيء عن جزئه الآخر، وتصرف فيه باعتبار كونه منفصلًا مستقلًّا حال كونه مرتبطًا غير مستقلّ؛ ولذلك لزم للإنسان ألا يقدر أعماله، وألا ينظر إليها إلّا باعتبار اقتناعه بالمبدأ والمعاد اللذَين يأتلفان هذه الحياة المادية التي تجري الأعمال فيها.

ومن هنا فإن الإنسان طلب أن يعرف أنه صادر عن إرادة اللَّه - تعالى - الاختيارية التي كوّنته، وأن يعرف أن له اختيارًا ما، بقطع النظر عن القول بخلق الأفعال أو بالكسب أو بغير ذلك، وأن له اختيارًا ما بصدور أفعاله عنه، وأن تصرفه الاختياري - في صدور أفعاله الاختيارية عنه - ينبغي أن يكون مراعًى فيه هذا المعنى، وهو أنه ليس مالكًا لنفسه وليس خالقًا لها، فلا ينبغي أن يتصرف فيما ليس له إلا على حسب ما يرضى وما يرجع إلى إرادة الذات التي ترجع إليها حقيقةُ ذلك الوجود الذي هو الوجود الإنساني.

ومن هنا أصبح الإنسان مكلّفًا؛ أي مطلوبًا بأن يُجْري أعماله الاختيارية على ما يتحرى فيه رضا الذات العليّة التي بإرادتها الاختيارية كان هذا الإنسان كائنًا.

معنى التكليف في نظر الشّاطبيّ:

وقد عرّفه الإمام أبو إسحاق الشاطبي في « الموافقات » بأنه: الخروج بالعبد عن دائرة هواه، حتى يكون عبدًا للَّه اختيارًا كما هو عبد له اضطرارًا، فإذا كان الإنسان عبدًا للَّه اضطرارًا، بمعنى كونه مخلوقًا له، وهذه حقيقة لا مناص له من التسليم بها إذا عرف حقيقة الوجود وقسَّم الوجود إلى قسميه: الوجود الجائز والوجود الواجب، وأسند الوجود الجائز إلى الوجود الواجب، فحينئذ يعرف أن واقعه قضى عليه بأن يكون عبدًا للَّه اضطرارًا، فيجعل تصرفه اختياريًّا متجانسًا مع وجوده الطبيعي، أو مع عبوديته الاضطرارية، يقضي على نفسه بأن يجعل اختياره في تصريف أفعاله جاريًا على حسب ما يحقق له رضا خالقه، والذي هو عبد له اضطرارًا. فإذا قرر هذا الانقياد فقد أسلم، لأنه أسلم مَقَادَته، وأسلم إرادته واختياره لإرادة اللَّه تعالى العليا، باعتبار كونه يرغب في جلب رضا اللَّه تعالى إلى أعماله. وإذا أسلم فإنما يبقى مستعدًّا لتلقي الحكم؛ يعني أنه

يتطلع إلى أن يعرف مِن اللَّه تعالى ما يرضيه سبحانه من أعماله وما لا يرضيه، فإذا أسلم هذا الإسلام وتطلّع إلى إسلامه هذا التطلّع، فهناك يأتيه الحكم الذي هو الخطاب الإلهيّ الذي عرّفه الرازي في « المحصول » بأنه: خطاب اللَّه تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير.

الإنسان وأفعاله:

فالإنسان مُتَلَـقٍّ طالب للحُكم، واللَّه تعالى حاكم مريد للحكم، ومُوَجِّه للإنسان المتلقّي، والمسلم الذي أسلم نفسه بأن يتلقّى ما يريد اللَّه منه، فوجّه اللَّه تعالى إلينا بِناءً على ذلك خطابه، فالخطاب الإلهي الذي هو الحُكم مبني على التكليف، بحيث إن العبد إذا أراد اختيارًا أن يكون عبدًا للَّه كما هو عبدٌ له اضطرارًا؛ فإن اللَّه - تعالى - يخاطبه بما هو طالب من اللَّه - تعالى - أن يعرفَه من الأحكام من لدنه، فيأتي الخطاب الإلهي الذي هو الحُكم متعلّقًا بأفعال المكلّفين، متعلّقًا بجميع أفعال جميع المكلّفين، على معنى أن اللَّه تعالى يقتضي؛ أي: يطلب فعلًا أو تركًا، على معنى أنّه يخيّر أن يسوّي بين الفعل والترك، وذلك ما نعبر عنه بالإباحة المطلقة.

فتصبح بهذا عموم أفعال العبد راجعة إلى أقسام الحكم الشرعي المعروفة التي هي الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم، ويصبح الإنسان بالضرورة لا جائز أن يَصْدر عنه فعل من الأفعال - أيًّا كان - مما يتعلّق بغيره من الآدميين، أو ما يرجع إلى المتعلّقات الأخرى إلا وهو موضوع حكم من هذه الأحكام الخمسة، بحيث إن كلّ تصرف إنساني يتعلّق به خطاب إلهي يقول للإنسان إنّ فعله ذلك واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو محرّم، بحيث إنّ جميع أفعال جميع المكلّفين يتعلّق بها خطاب اللَّه تعالى، على معنى الاستغراق والاستقصاء بالاقتضاء؛ أي اقتضاء ترك أو اقتضاء فعل على درجتي الاقتضاء، أو بتخيير، فتصبح بذلك جميع الأفعال الإنسانية داخلة تحت الحكم الشرعي.

ومن جملة الأفعال الإنسانية التي تدخل تحت الحكم الشرعي: الأفعال التي ترجع إلى العلاقة التي بين الإنسان وبين الإنسان الآخر، فكما أنّ الأفعال التي لا ترجع إلى علاقة الإنسان بالإنسان، مما ترجع إلى علاقته بنفسه أو علاقته بالعالم أو علاقته بربه، هي موضوع لهذا الخطاب، فإن الأفعال المتعلّقة بما بين الإنسان والإنسان من العَلاقات تكون أيضًا موضوعًا لهذا الخطاب، وعلى ذلك يتعلّق بها الحكم كما يتعلّق بغيرها من الأفعال التي لا ترجع إلى ناحية المعاملات الإنسانية.

وينشأ من هذا التعلق الخاص للحكم الشرعي الذي هو الخطاب الإلهي منوطًا فيه معنى الحقّ ومعنى الواجب لمراعاة الاقتضاء الإلهي.

فما منعه اللَّه تعالى لا يكون للناس حقّ في تعاطيه، وما أباحه اللَّه تعالى إباحة مطلقة أو إباحة اقتضائية هو الذي يكون للناسِ الحق في تعاطيه. فليس للإنسان أن يطالب غيره إلا بما جعل اللَّه تعالى ذلك الغير مطالبًا به، وعلى ذلك تكوّن مجتمع إسلامي، وجاءت الشريعة الإسلامية تقابل الشرائع الوضعية في المجتمع الذي تكوّن في العامل الدينيّ، فكان العامل الدينيّ جاريًا في تحديد العلاقات الاجتماعية بين عناصر ذلك المجتمع، بحيث إنه لا يجوز أن تكون علاقة إنسان بإنسان إلا بحسب ما تواضع الطرفان على أنه حقّ بتشريع اللَّه تعالى، أو على أنه ليس بحقّ لتشريع اللَّه تعالى.

مقياس إلهي في المجتمع الإسلامي:

ومن هنا جاء تدخل السلطة القضائية التي هي سلطة شرعية ينتصب الممارس لها القائم بها لحمل الناس على أن يسيروا في أعمالهم على ما هو من مقتضى حقهم؛ أي من الحق الذي مكّنهم اللَّه تعالى منه بطريق الاقتضاء أو بطريق التخيير القضائي الذي هو كما عرّفه « شهاب الدين القرافي » : إنشاء إلزام أو إطلاق.

فالسلطة القضائية تُلزم أحدَ الأفراد بأن يؤدي للآخر، أو تقرّر عدم إلزامه بأداء الشيء بناءً على أنّ اللَّه تعالى أوجب أو أباح الأمر، فأصبح التعاطي بين اثنين مطابقًا للخطاب الإلهي، فجاءت السلطة القضائية تقضي، بمعنى أنّ العقد صحيح، وهو معنى قول الأصوليين: إنّ الأمر يقتضي الصحّةَ، وإنّ النهي يقتضي الفسادَ أو البطلان. فأصبحت المعاملات التي بين الناس بعضهم مع بعض بهذا الاعتبار راجعة إلى ما يمكن للفرد بحسب كونه مسلمًا مؤمنًا بأن إرادة اللَّه فوق إرادته، مما يمكن أن يتعاقد بمقتضاه مع غيره، وما لا يمكن له أن يتعاقد مع غيره عليه؛ لأن إرادة اللَّه لم تتعلّق به، ورضاه لم يتعلّق به، فيصبح بذلك عملًا فاسدًا لا يجوز له أن يتقاضاه للغير؛ لأنه تواضع في نطاق هذا المجتمع الإسلامي مع غيره على ألّا يؤدّي إلّا ما أوجب اللَّه عليه، وألا يتقاضى إلّا ما فرض اللَّه له.

فكان المقياس الذي ترجع إليه العقود أو المعاملات فيما بين الناس بعضهم مع بعض من حيث الصحّة ومن حيث البطلان مقياسًا دينيًّا اعتقاديًّا يرجع إلى معنى الحسن والقبح الشرعيين، اللذين عرّفهما علماء الأصول بأنهما استحقاق الثواب أو استحقاق العقاب، فأصبح الأمر الأخروي الراجع إلى الحياة التي هي غير الحياة الدنيا متعلّقًا

بالأمر الدنيوي الذي هو أمر الحياة الدنيا، بحيث إنّ ما يقتضي العقاب يقتضي الفساد، فلا يمضي التعامل به بين الناس. وما يقتضي الثواب يقتضي الصحة، وهو الذي يمضي التعامل به بين الناس.

فكأن التعامل بين الناس بعضهم مع بعض أصبح في حقيقته تعاملًا فيما بينهم وبين اللَّه، فإذا كان الإنسان موضوع التعامل، فإن اللَّه تعالى هو المصرف الذي يتولّى اعتبار ذلك التعامل بثوابه أو بعقابه، ثم يتولّى التفريع عن الثواب أو عن العقاب بإلزام السلطة المقيمة لشريعته بين الناس - وهي السلطة القضائية - بأن تُمضيَ الأفعال التي تستحقّ الثواب، وهي التي من أثر استحقاقها للثواب جاءتْ صِحّةُ العقود، وأن تُبطلَ التصرّفات التي هي مستوجبة للعقاب، والتي جاء لاستجابتها للعقاب عدمُ صحّة العقود؛ أي: فسادُها وبطلانها.

التشريع أو الفقه:

الشريعة تقرّر وصفًا من الأوصاف الخمسة التي هي الأحكام الشرعية الخمسة لكل فعل من الأفعال، وهذا المعنى - وهو تقرير الوصف الذي هو الحكم للفعل الإنساني أيًّا كان متعلّقه - هو الذي نسميه: « التشريع »، أو نسمّيه: « الفقه ».

لأنّ تقرير هذا الوصف إنما يكون بالاستمداد من الخطاب الإلهي، والخطاب الإلهي هو عبارة عن نصوص قولية وردت متضمّنة لمعاني الوحي من القرآن والسنة، وهي التي سمّاها علماء أصول الفقه « الأدلة »، وسمّاها الغزالي في المستصفى « المدارك »، وعرّفوها بأنّها « الأدلة الإجمالية ».

فهذه النصوص القوليّة أو المدارك التي اعْتُبِرت أصولَ الفقه، متناولة كما قلنا لجميع الأفعال الصادرة عن جميع المكلّفين، ولكنّ تناولها بجميع الأفعال الصادرة عن جميع المكلّفين لا يمكن أن يكون تناولًا على سبيل التفصيل، وإنما هو تناول على سبيل الإجمال، بحيث إنّ المَدْرَك أو النصّ أو الأصل يتناول صفةً تنطبق على صُور مختلفة على أفعال كثيرة، فيشير إلى الحكم الذي يتقرّر إلى تلك الأفعال، ثم يبقى استمداد الحكم التفصيلي الذي يتعلّق بكلّ فعل من الأفعال التفصيلية بما يسمّى فقهًا أو اجتهادًا الذي هو من عمل المكلّفين، فهذا الاستمداد هو الذي نسمّيه « الفقه » ونسمّيه « الاجتهاد ».

ومعلوم أنّ الفقه والاجتهاد مترادفان، وأصل هذا العمل - كما لا يخفى - هو حق لكل مكلف، باعتبار أنّ اللَّه تعالى نصَبَ هذه الأعلام التي هي الأدلة أو مدارك الأحكام وجعَلها

متفاوتةً في وضوحها بين ما له دلالة قطعيّة وما له دلالة ظنّية، وطلب من الناس أن يترصدوا باجتهادهم؛ أي بحرصهم على أن يصادفوا الحكم الشرعي، وذلك معنى الاجتهاد.

ولذلك عرّفه شهاب الدين القرافي بأنّه: بذل مكلّف وُسعَه للخروج من الإثم. أمرهم اللَّه تعالى بأن يبذلوا الوسع للخروج من الإثم، ونصَب لهم أدلة متفاوتة بوضوح دلالتها، فهم بالطبع متفقون في استخراج الأحكام التفصيلية من الأدلة التي هي يقينيّة الدلالة، ومختلفون بحسب أسباب الاختلاف في استخراج الأحكام التفصيليّة من الأدلة التي هي ظنيّة الدلالة.

وهذا العمل وإن كان بحسب الأصل صالحًا لأن يتناوله جميع المكلّفين، وكان كل مكلّف مطلوبًا أصالة بالاجتهاد، إلا أنّ الواقع جاء قاضيًا باستحالة أن يتولّى جميع المكلّفين الاجتهاد، لما تكفَّل ببيانه القاضي عياض في مقدّمة « المدارك »، من أنّ هذا يقتضي **أوّلًا**: تساويًا بين الناس في مدارك ليست متحقّقة فيما بينهم، **وثانيًا**: أنه يقتضي تفرّغًا من الناس جميعًا لممارسة الأحكام الشرعية ومعاناة البحث والاستدلال بصورة تفرض على كل إنسان أن يقطع حياته في هذا العمل، حتى تتعطل جميع المصالح الاجتماعية ويَنْقَضَّ صرح المدنية.

ولذلك لزم في الواقع أن يكون بعض المتهيئين للاجتهاد مستعدين لأن يخصصوا أوقاتهم لممارسته، كما يخصّص غيرهم أوقاتهم في ممارسة أمور أخرى من ضروريات الحياة الاجتماعية.

كان هذا الأمر قاضيًا بأن يتكوّن باجتهاد وتقليد، وأن يوجد ما يعبّر عنه بالاستفتاء والإفتاء، بأن أناسًا يريدون أن يعرفوا الأحكام الشرعية المتعلّقة بأفعالهم التفصيليّة، فلا يستطيعون لذلك سبيلًا، إمّا بقصور استعدادهم، وإمّا بوجوب انصرافهم إلى غير ذلك مما هيّأهم اللَّه له، فيتّجهون إلى مَن استكملَ الاستعداد ومن تفرّغ إلى ذلك العمل يسألونه عن الحكم الذي يتعلق بهم، وذلك هو ما يعبر عنه بالاستفتاء الذي هو طلب معرفة الحكم.

ولذلك عرّف علماء الأصول أصول الفقه بأنها: أدلة الفقه الإجمالية وطرق إفادتها واستفادتها ومعرفة مستفيديها؛ ولذلك قالوا في أنّ أصول الفقه - كما ذهب إليه ابن الحاجب - معرفة دلائل الفقه الإجمالية؛ لاستفادة الأحكام التفصيليّة مع معرفة طرق استفادتها وشروط مستفيديها.

وهذا المعنى من الاستفادة - الذي هو استمداد الحكم الجزئي من الكلي، أو الحكم التفصيلي من الدليل الإجمالي - قد كان أمرًا مقارِنًا لورود الأدلة الإجمالية في ابتدائه، ولكنه لم يكن مقارِنًا له في انتهائه، فإن ورود الأدلة التي هي الأصول أو المدارك التي عبّر عنها الغزالي بأنها نصوص قوليّة قد كان له ابتداء بابتداء الرسالة المحمدية، بابتداء الوحي إلى النبي ﷺ، وكان له انتهاء بوفاة النبي ﷺ وانتقاله إلى الرفيق الأعلى، وهذا العمل الذي هو إعطاءُ الأدلة القولية أو المدارك نتائجها التفصيليّة قد كان مقارِنًا لورود الأحكام في ابتدائها، ولكنه لم يكن مقارِنًا له في انتهائها؛ لأن ورود الأحكام انتهى، ولقد قال اللَّه تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: 3]، ولكن الاستفادة منها على سبيل التفصيل استمرت ما دام التكليف مستمرًّا.

ولذلك فإن « الاجتهاد » أو « الفقه » يعتبر مبتدئًا بابتداء النبوة، وابتداء ورود الأدلة التي وقع استمداد الأحكام منها، ولهذا رجّح المحققون من علماء الأصول أن النبي ﷺ قد اجتهد.

وهي مسألة قد بسط الإمام الغزاليّ في « المستصفى » الأقوال فيها، وناقش الأدلة وفرضها على درجتين:

أولًا: درجة الجواز.

ثانيًا: درجة الوقوع.

وأورد من الأدلة ما يغني عن إيراده في هذه الفرصة الضيقة.

ثم ذهب المحققون أيضًا إلى أن غير النبي ﷺ في حياة النبي ﷺ، وفي حضرته وعلى مرأًى ومسمع منه قد اجتهدوا أيضًا. فالاجتهاد جرى في حياة النبي ﷺ منه ومن غيره، كما هو المختار عند محققي الأصوليين من أبي بكر الباقلّاني والغزاليّ والسبكيّ وابن الحاجب وغير هؤلاء.

وبذلك فإن الذين مارسوا الاجتهاد، بمعنى مارسوا الإفتاء وسئلوا عن الأحكام المتعلّقة بغيرهم فأجابوا في حياة النبي ﷺ، وهم الذين تميزوا بذلك من بين الصحابة. وقد حاول العلامة ابن القيم في كتابه « إعلام الموقعين » أن يقيم الأدلة على أن الصحابة ﷺ كانوا جميعًا مجتهدين، وأنهم كانوا يمارسون الاجتهاد، ولكنه في خاتمة بيانه آل إلى تقرير معنى الاستفتاء، وأن من الصحابة مفتين، وذلك يقتضي بالطبع أن منهم مستفتين.

ثم آل إلى حصر المجتهدين من الصحابة المعروفين بالإفتاء، كما ذهب إلى ذلك غيره من قبله من علماء السنة والآثار مثل ابن سعد في « الطبقات »، حيث حصر الذين مارسوا الإفتاء في حياة النبي ﷺ من الصحابة. وهذه الطبقة التي تميّزت من بين الصحابة بممارستها للاجتهاد والإفتاء هم الذين عُرِفوا باسم القراء كما قال ابن خلدون، أو الذين عرفوا عند علماء الأصول من الحنفيّة باسم فقهاء الصحابة، وهؤلاء هم الذين اهتم علماء السنة والآثار بجمعهم، فألّفت فيهم تآليف ونظمت في إحصائهم منظومات، وقد كانوا - كما لا يخفى، وكما بينه الإمام ابن القيّم نفسه في كتاب « إعلام الموقعين »، وكما بينه الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه « حاوي الفتاوي » - كانوا متفاوتين كثرة وقِلّة؛ فمنهم المُكْثِر، ومنهم المتوسط، ومنهم المُقِلّ، بحيث إن جملتهم فيما أحصاه السيوطي بلغت إلى مائة ونيِّف وأربعين.

وبوفاة النبي ﷺ بقيت هذه الطبقة التي مارست الاجتهاد بين يدي النبي ﷺ وكان مرجعها إليه، وتخرجت على ذلك في الاجتهاد بالنبي ﷺ، أصبحت بالطبع هي المرجع للناس، فتوجّه الناس إلى فقهاء الصحابة بالاستفتاء، والتحق بفقهاء الصحابة فقهاء التابعين، فكان في فقهاء التابعين مَنْ يفتي في وجود الصحابة، كما قيل: إن الحسن البصري كان يفتي مع وجود الصحابة.

مراكز الفقه الإسلامي الأولى:

وهذه الطبقة المتخرجة بالنبي ﷺ بذاته، والتي تكوّنت تكوّنًا اجتهاديًّا غير معصوم، متأثرًا باجتهاد المعصوم، كانوا في أول أمرهم مجتمعين في مقرّ واحد، حيث تكوّنت الشريعة العملية، وحيث ابتدأ الاجتهاد، وحيث تكوّنت هذه الطائفة من المجتهدين، وتلك هي المدينة المنورة.

ولكن سرعان ما جاء اتساع المملكة الإسلامية وامتداد الفتوح وتعدد المدائن لنزوح الصحابة ﷺ عن المدينة المنورة، فتعددت بذلك المراكز التي أقام فيها علماء الصحابة، وبذلك تعددت مراكز الفقه بعد أن كانت متحدة، وتكوّن ما يعبر عنه عند الفقهاء بالأمصار التي هي المراكز الفقهية الأولى التي جرت فيما بينها حركة الاجتهاد في عصر الصحابة، وهي التي نستطيع أن نردها إلى خمسة مراكز، هي: المدينة، ومكة، والعراق، والشام، ومصر.

ولنأخذ على سبيل المثال من فقهاء الصحابة في تفاوتهم بين هذه الأمصار، أو المراكز الفقهية، العبادلة الأربعة: عبد اللَّه بن عمر، وعبد اللَّه بن عباس، وعبد اللَّه بن مسعود،

وعبد اللَّه بن عمرو بن العاص ﷺ. ونضيف إليهم أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان ﷺ، باعتباره أمير الشام ثم خليفتها وفقيهها. فنعتبرهم موزعين على هذه المراكز.

فعبد اللَّه بن عمر في المدينة، وعبد اللَّه بن عباس في مكة، وعبد اللَّه بن مسعود في العراق، ومعاوية في الشام، وعبد اللَّه بن عمرو بن العاص في مصر. فانتصب كل واحد من هؤلاء في المركز الذي استقرّ فيه كغيره من الصحابة الذين كانوا في نفس ذلك المركز أو كانوا في مراكز أخرى. وإنما أخذنا هؤلاء - لأنهم أشهر - على سبيل المثال، انتصبوا يفتون، فكانت الفتاوى متحدة أحيانًا بِناءً على أن الأدلة التي وقع الاستنباط منها لا مجال للاختلاف فيها، أو كانت مختلفة في الأكثر بِناءً على أن أكثر الأدلة هي ظنّية، فجاء فيها مجال الاجتهاد الذي قضى بنتيجة الاختلاف.

لماذا الاختلاف؟

وقد تعرض العلّامة ابن خلدون إلى بيان أسباب الاختلاف الذي اقتضى أن كانت الأحكام الشرعية التي قررها الفقهاء مختلفة فيما بينها، وكانت فتاويهم في الجزئية الواحدة متضاربة متناقضة، فبيَّن أن ذلك يرجع إلى ثلاثة أسباب:

أولها: اختلاف مقتضيات الألفاظ.

وثانيها: تعارض الأحاديث مع اختلاف طرق الترجيح.

وثالثها: اختلاف مسالك العلة.

وإذا كان **الأمر الأول، وهو مختلف مقتضيات الألفاظ**، راجعًا إلى المفاد المعنوي المأخوذ من القالب اللفظي للصيغة التعبيرية التي جاء بها النص القولي الإلهي بطريق الوحي، فإن هذا ينبغي أن نرجع فيه إلى أن من النصوص ما لم يكن مجال للاختلاف فيه، وهو الذي اتفقت الفتاوي فيه، وانعقد الإجماع على مقتضى ما استفيد من تلك الأدلة وهو ما نعبّر عنه بالنص، وقسم آخر، وهو ما يرجع إلى الظاهر، أو إلى المؤول، أو إلى غير ذلك: هو الذي وقع الاختلاف فيه بِناءً على أن المقتضى يصلح لأن يكون شيئًا وغيره بحسب اختلاف المَحملَين اللذين يحمل عليهما النص المفرد أو تحمل عليه دلالة التركيب.

وفي هذا - ولا سيما فيما يرجع من هذه الأدلة إلى القرآن الكريم - ما يرجع إلى معنًى من معاني الإعجاز يمكن أن يتبين بأن اللَّه تعالى قد أراد من بعض الأدلة أن تكون بيّنة

يقينية واضحة، وأراد من البعض الآخر أن يكون مشتملًا على ما اشتمل عليه من الإجمال أو من قابلية التأويل أو من غير ذلك؛ لأنه تعالى يعلم أنّ ما لا مجال للخروج عن الحكم الواحد فيه هو الذي أورد دليله نصيًّا، وأنّ ما يرى تعالى أن للمكلف مندوحة المسعى في أن يكون على هذا الموضع أو على ذلك بالنسبة إلى هذا الحكم، هو الذي جعل دليله قابلًا للتأويل بِناءً على مقتضى مقام الإعجاز أولًا، والحكمة التشريعية ثانيًا.

وقد حاول العلامة اللغوي المشهور الأندلسي ابن السيد البطليوسي، أن يجعل جميع الخلاف الذي حدث بين المسلمين سواء في الأصول - أعني المسائل العقائدية - أم في الفروع على الأحكام الفقهية، راجعًا إلى اختلاف مقتضيات الألفاظ، فأرجع جميع ذلك إلى اختلاف الناس في دلالات التراكيب، وإلى اختلافهم في وضع أحكام بناء الجملة العربية، أعني أحكام النحو.

وأما **الأمر الثاني، وهو تعارض الأحاديث مع اختلاف طرق الترجيح واختلاف مسالك القياس**، فإنه لا محالة إذا تعارضت الأحاديث ولزم أن يجمع بينها، أو أن يُرَجّح أحدها على الآخر، فإن هنالك طرقًا في الترجيح، وهذه الطرق راجعة إلى تقديرات ذهنية، وإلى اختيارات ذوقيّة، وإلى أساليب تطبيقيّة للقواعد الشرعية، أو للقواعد العملية، بحيث إن الناس يختلفون في طرق الترجيح بحسب اختلاف التقديرات الشخصية التي يقدر كل فقيه بها المُرَجِّح الذي يعتمد عليه.

والأمر الثالث، وهو اختلاف مسالك العلة، يرجع كذلك إلى اختلاف التقديرات الشخصية التي يقدر الفقيه العلة في الحكم بها، وإن لم يدلّ عليها بطريق واضح، ثم أن يقدر المسلك الذي يسلك منه إلى استفادة العلة، في حال أنه يمكن أن يسلك من مسلك آخر، ولكنه اطمأن إلى أن هذا المسلك هو الكفيل بأن يصل به إلى إدراك الحكم الإلهي بحسب ما يبذل فيه جهده وطاقته للخروج من الإثم.

فكان هذان الأمران الثاني والثالث راجعين إلى اختلاف التقادير الشخصية التي تختلف بين أذهان المجتهدين الفقهاء ومداركهم.

اجتهاد في أسباب اختلاف الاجتهاد:

وإذا كان ابن خلدون قد حصر الأسباب الموجهة للخلاف في هذه الثلاثة، فإننا نستطيع أن نضيف إلى ما أتى به سببين آخرين نرى في تصرفات الاستدلالات الفقهية ما

يشهد بأن لهما أثرًا واضحًا في اختلاف تقدير الأحكام.

فالرابع – وهو الأول مما نضيفه إلى ثلاثة ابن خلدون – **هو اختلاف النزعات الشخصية للمجتهدين**، ولا نعني بالنزعات الشخصية هنا ما يرجع إلى الميل أو إلى الهوى، ولكننا نعني به ما يرجع إلى التقدير الذي يستند إلى طبع خاص في استفادة الحكم لذلك الفقيه، يجنح به إلى معنًى من آثار التسامح في تقدير الحكم الشرعي أحيانًا، أو إلى معنًى من التشدد في تقدير الحكم الشرعي.

وهذا ما نراه فيما ثبت عند الصحابة من اعتبار نزعات شخصية في تقرير أحكام شرعية خاصة بأصحابها لم تنكر عليهم ولم يُتابَعوا فيها، وليست من موجبات الاختلاف التي تقدمت، ولكنها راجعة إلى ترجيحات ربما تكون آيلة إلى ما عبّر عنه بعد ذلك عند الفقهاء المتأخرين بالاستحسان، وهذا كما قيل في أمور نسبت إلى أبي ذر الغفاري ﷺ، وأخرى نقلت من الطرق الصحيحة عن أبي الدرداء في اختلافه مع معاوية بن أبي سفيان ﷺ حتى قال له: « لا أساكنك في أرض أنت فيها ».

وما عرف مما اشتهر من تشديدات ابن عباس، وترخيصات ابن عمر – التي أشار إليها بالعكس من تشديدات ابن عمر وترخيصات ابن عباس – والتي أشار إليها أبو جعفر المنصور في إشارته على مالك بن أنس ﷺ في تصنيف « الموطأ »، فقال: تجنب فيه رخص ابن عباس وتشديدات ابن عمر.

والأمر الخامس هو ما يرجع إلى الأثر الإقليمي، فإن تفرق الفقهاء بين هذه المراكز قد جعل من الأوضاع الطبيعية والأوضاع الاجتماعية لكل إقليم ما يجعل الحادثة الواحدة عندما تحدث في هذا الإقليم ويحدث مثلها في إقليم آخر متصورة في كل من الإقليمين بملابسات تختلف عن التي تصورت بها في الإقليم الآخر، بصورة تعطي الفقيه مجالًا لتقدير المعنى الذي يحقق العلة أو المصلحة الشرعية بما لا يحقق به الفقيه الآخر؛ لأن الملابسات اختلفت، وإن كانت الحادثة متحدة أو متقاربة لما في كل إقليم من ملابسات اتصلت بالحادثة المستفتى عنها.

وعلى هذا، فإن أسباب الاختلاف قد تكونت وتعددت فيما ذكره ابن خلدون، وفيما يمكن أن يضاف إليه، وفيما يمكن أن يزاد على ذلك من أسباب أخرى.

وبِناءً على هذا اختلفت أقوال الصحابة وفتاويهم، وبهذا الفقه أو الفتوى التي كانت مختلفة فيما تقرره بالنسبة إلى الحوادث المتقاربة أو المتحدة، تكوّن الفقهاء في الجيل

الثاني وهو عصر التابعين، فكان تكوُّنُ فقهاء التابعين بفقهاء الصحابة، فقد التفّ حول كل فقيه من فقهاء الصحابة، أو حول كل طائفة في مصر من الأمصار جماعة ممن قصدوا في التفافهم حوله أن يسلكوا مسلكه، وأن يتعودوا على طريقته، وأن يتخرجوا بالوصول إلى غايته في مقدرته على الإفتاء وتقرير الأحكام الفقهية، فتخرّجوا تخرّجًا عمليًّا بالمخالطة والممارسة، أثر فيهم انطباع السلائق والطباع التي كانت للفقهاء من الصحابة الذين التفّ حولهم هؤلاء الفقهاء الناشئون من التابعين، وقد تكوَّنت فيهم ملكات من هذه المخالطة والممارسة، بمقتضاها أصبح كل واحد يستطيع الفتوى ويتمكن منها على نحو ما كان قدوته يستطيع الفتوى ويتمكن منها، ومع تأثره منها بالطبع الخاص والعوامل التي كان يسلك بها، وإن لم يكن أستاذه يذكر تلك الأسباب ولا يقرر الأدلة التي يستند إليها.

وعلى ذلك تكوَّن فقهاء التابعين في الجيل الثاني، فجاء فقهاء المدينة السبعة المشهورون من أمثال عروة، وسليمان بن يسار، وسعيد بن المسيب، وغير هؤلاء، وجاء فقهاء مكة من أصحاب ابن عباس من أمثال مجاهد، وعكرمة، وعطاء، وفقهاء العراق من أمثال إبراهيم النخعي، وفقهاء الشام من أمثال أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، وفقهاء مصر من أمثال يزيد ابن أبي حديد، فكان هؤلاء سائرين على نفس المناهج متكوّنين تكوُّنَ ملكات، ليس عندهم القواعد ولا الأدلة ولا يكشفون استدلالاتهم، ولكنهم يسيرون بطريقة سليقة انطباعية ترجع إلى الملكات، على النحو الذي كان يسير عليه الأساتيذ العظام من فقهاء الصحابة الجلة الذين تكوّنوا بهم وتخرّجوا عليهم.

الجيل الثالث:

فلما جاء الجيل الثالث، وهو جيل تابعي التابعين الذين كان ظهورهم من أوائل القرن الثاني، فإنهم تكونوا بين يدي فقهاء التابعين، كما تكوّن فقهاء التابعين بين يدي فقهاء الصحابة ﷺ، فكان هذا التكوّن تكوّنًا بالسليقة والانطباع والملكة، وكان الاختلاف المتسلسل من الجيل الأول والثاني ومن الثالث اختلافًا، وإن لم يكن كاشفًا عن اختلاف الأدلة وعن اختلاف التقديرات، إلا أنه يومئ إلى ذلك الاختلاف ويشير إليه.

فالأحكام التي هي فروع لم تختلف طبعًا إلا باختلاف الأصول التي استندت إليها.

ولذلك فإن هذا الجيل الثالث - وهو جيل تابعي التابعين من أوائل القرن الثاني - التفتوا إلى استقراء صور الاجتهاد، كما التفت علماء العربية إلى استقراء أساليب بناء الكلام العربي، فانتقل ما كان مأخوذًا أَخْذَ الملكات والسلائق وأصبح مأخوذًا أَخْذَ القواعد والأصول.

فكان الجيل الثالث من الفقهاء، وهو جيل تابعي التابعين، قد توجَّهوا إلى الاجتهاد الجاري عندهم بفتاويهم، وفتاوي التابعين وفتاوي الصحابة، وأرادوا أن يستقرئوه استقراءً جزئيًّا يستخرجون منه بالمقارنة أصولًا إجمالية أو أدلة عامة هي عبارة عن القواعد التي أصبحت أدلة الفقه الإجمالية، فكان هذا الدور - وهو دور تابعي التابعين - دور استقرار المذاهب.

فاختلاف الفقه من قبل لم يكن اختلاف مذاهب، وإنما كان اختلاف أقوالٍ وفتاوي، حتى إننا إذا عبرنا عن ذلك بالمذاهب فإنما هو معنًى من التسامح، فإذا قلنا: مذهب عطاء أو مذهب فقهاء المدينة، فإنما نتسامح في ذلك تسامحًا؛ لأن المذهب الذي له قواعد واضحة وأصول مقررة لم يكن موجودًا، وإنما الذي كان موجودًا يومئذ هو الفتاوي التي كان الفقهاء يفتون بها مختلفًا بعضها عن بعض.

ولما اتجه فقهاء الجيل الثالث - وهم فقهاء تابعي التابعين - إلى وضع الأصول؛ فإن هذا الذي يعلل لنا أن المجتهدين الذين استقرت بهم المذاهب بمعناها المعروف هم الذين كان كل واحد منهم يعتبر ثمرة لمصر من الأمصار، وأثرًا من آثار البيئات الفقهية المتوزعة بين تلك الأمصار.

فظهر مالك بن أنس للمدينة، وظهر سفيان الثوري ثم الشافعي لمكة، وظهر أبو حنيفة للعراق، وظهر الأوزاعي للشام، وظهر الليث بن سعد لمصر.

فإذا أضفنا إلى هؤلاء الخمسة، الذين هم فقهاء الأمصار الكبار الذين طُبعت مذاهبهم ودُوِّنت، وسار الناس عليها فيما بعد وأصبحت مذاهب، إذا أضفنا إلى هؤلاء اثنين - ممن دونت مذاهبهم - ظهرا في بغداد، وكان لظهورهما في العراق أثر عكسي لاتجاه الفقه العراقي كما يعبَّر عنه الآن برد الفعل، وهما: أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني، على درجتين، فإن الأئمة السبعة نعتبرهم آثارًا لتقرير الأحكام الشرعية وهما عنصر الرأي وعنصر الأثر.

فإن الاجتهاد لما كان استدلالًا بالأدلة الإجمالية التي هي نصوص قولية، وكان استنباطًا من تلك الأدلة بتقديرات ذهنية، فإنه لا مناص من النظر كثر أو قل، ولذلك فإن هذين العنصرين، وهما الرأي والحديث، أو الأثر والنظر، أو الرواية والدراية، هما عنصران ضروريَّان لكل عمل اجتهادي فقهي.

فما من إمام من هذه الأئمة إلا وقد اعتمد على الأثر واعتمد على الرأي، إلا أن التفاوت

فيما بينهم والاختلاف فيما بين مناهجهم إنما ظهر في النسبة التقديريّة التي بين الرأي والأثر؛ أي في التفاوت الذي بين هذا وذاك، فمنهم من جعل لعنصر الرأي، حظًّا أوفر من عنصر الأثر، ومنهم من جعل لعنصر الأثر حظًّا أوفر من عنصر الرأي، فانقسموا بذلك في نظر أنفسهم ونظر الناس إليهم إلى أهل الرأي وأهل الأثر، أو أهل العلم وأهل الفقه.

أصول الفقه:

وكانت الأصول المتفق عليها هي الأصول الأربعة التي اعتبرت أدلة الفقه المتفق عليها، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. لكن مع الاتفاق على إعمال الرأي وعلى إعمال الأثر، ثم مع الاتفاق على أن الأصول والأحكام ترجع إلى هذه الأربعة وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع والقياس، فإنهم قد اختلفوا **أولًا**: في تقدير نسبة الرأي بالنسبة للأثر، **وثانيًا**: اختلفوا في التقدير الجزئي لكل دليل من هذه الأدلة المتفق عليها بمعنى الكلمة. فمع الاتفاق على أن الكتاب دليل للأحكام الشرعية، اختلف الفقهاء في أن الكتاب يكون دليلًا في منطوقه ومفهومه معًا، أو يكون دليلًا بمنطوقه فقط، وهم الذين عطَّلوا المفاهيم.

ثم اختلفوا في صيغة الأمر مثلًا: هل تقتضي الوجوب أو تقتضي الندب؟ فكان ذلك خلافًا تفصيليًّا في أصلٍ وَقَعَ الاتفاق عليه كليًّا، ولكن اختلف في تطبيقه التفصيلي على مسالك الاستدلال به على الأحكام.

وفي السنَّـة، بعد الاتفاق على أن السنة دليل من أدلة الأحكام، اختلفت طرائق الفقهاء في خبر الآحاد؛ فمنهم من ذهب إلى أنه يفيد اليقين وهو أحمد بن حنبل، ومنهم من ذهب إلى أنه لا يفيد إلا الظن، وهو مذهب الجمهور. كما اختلفوا في أن الأصل في الرواة العدالة، وبني على ذلك اختلافهم في قبول رواية مستور الحال. واختلفوا في حجيَّة الحديث المرسل، فقال بحجيَّته بعضهم، وأنكر حجيَّته الجمهور. واختلفوا في أن مخالفة مذهب الصحابي لمَرْوِيِّه تقدح في دلالة المرويّ أو لا تقدح.

ثم بعد اتفاقهم على أن الإجماع دليل على الإجماع على الكليّة، اختلفوا في أن الإجماع خاص بفقهاء الصحابة كما هي طريقة أحمد بن حنبل، أو هو عام للفقهاء في كل عصر من العصور كما هي طريقة الجمهور.

واختلفوا في أنه الإجماعُ القوليّ والإجماع السكوتيّ، أو هو قاصر على الإجماع القوليّ.

وفي القياس اتفقوا على حجيَّته إجمالًا، ولكنهم اختلفوا في صورة تخلُّف الحكم عن العلة، هل تقتضي تعطيل العلة بحيث لا يمكن أن يقاس عليها أو لا تقتضي؟ وهو خلاف مشهور بين الشافعيَّة والحنفيَّة.

واختلفوا في معارضة خبر الواحد للقياس، هل يُقَدَّم على خبر الواحد، أو يقدم خبرُ الواحد على القياس؟

واختلفوا في أن القياس يكون حجة سواء أكان من القياس الجليّ أو من القياس الخفيّ كما هو مذهب الجمهور، أو يُقْصَر على القياس الجلي كما هو مذهب داود.

ثم جاءتْ وراء ذلك الأصول الخاصة المختلف فيها التي سماها الإمام الغزاليّ في « المستصفى »: « الأصول الموهومة »، في مقابلة الأخرى التي سماها: « الأصول القطعية »، والتي عقد لها ابن الحاجب - وتابِعوه من أمثال الشيخ تاج الدين السبكي - بابًا تابعًا للأبواب الأربعة سَمَّوْه كتاب « الاستدلال ». وهي مثل انفراد الحنفيّة بالقول بالاستحسان والقول بحجيّة قول الصحابي، وكقول المالكية انفرادًا بحجيّة المصلحة المرسلة، وحجيّة عمل أهل المدينة، وحجيّة سد الذرائع، وقال الشافعية بحجيّة الاستصحاب مطلقًا أصلًا، وقولهم بلزوم الجمع بين مختلِف الحديث بلا ترجيح وبلا رد، وبقول الصحابي أو بعمل أهل المدينة أو بالمصلحة المرسلة.

وظهر هذا المعنى من الاختلاف في آثارهم التي صدرت عنهم في عصرهم، فابتدأوا يذكرون أدلة طرق الاستدلال ويتناقشون فيها. وبين أيدينا من ذلك وثائق قيِّمة تبرهن على الأمر الذي امتاز به هذا الدور الثالث الذي نسمّيه دور استقرار المذاهب، أو دور تابعي التابعين في أوائل القرن الثالث.

وثائق لاستقرار المذاهب:

فعندنا من ذلك مثلًا: رسالة مالك بن أنس إلى الليث بن سعد، ورسالة الليث بن سعد إليه، مما أورده القاضي عياض في « المدارك » وأورده ابن القيم في « إعلام الموقعين »، مما يرجع إلى مناقشة استدلالية حادة ضيّقة فيما يرجع إلى حجيّة عمل أهل المدينة، وكان الذي جال في هذا المجال وأبرَزَ حقيقة معاني ما يسمى بالأصول في القرن الثاني، وقد توفي في أوائل القرن الثالث، إنما هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي ﷺ.

فالشافعي بحكم اتصاله بمختلف المذاهب، حيث إنه نشأ على الفقه المكي، واتصل

بالفقه المدني، والفقه العراقي، والفقه الشامي، والفقه المصري، ورحل رحلة واسعة تمكّن بها من الاطّلاع على أحاديث كثيرة، تَبيّنَ له باطلاعه عليها أنه ما من مذهب من المذاهب إلا وقد وقع في مخالفة أحدها، فانتصب يوضح منهجه الواضح فيما يسلكه هو خلافًا لغيره من الاستدلال، ووضَّح ذلك في الأوضاع القيمة التي أدرجها في كتابه العظيم الجامع كتاب « الأم »، فقد عقد في كتاب « الأم » كتبًا مندرجة في جملة هذا الكتاب، هي: كتاب « جماع العلم »، وكتاب « إبطال الاستحسان »، وكتاب « اختلاف مالك والشافعي »، وكتاب « الرد على محمد بن الحسن ».

وفي هذه الكتب بيّن الشافعي في « جماع العلم » مناقشة الذين لا يقولون بحجيّة الخبر، وبيّن في كتاب « إبطال الاستحسان » مناقشة أهل العراق في قولهم بالاستحسان، وبيّن في كتاب « اختلاف مالك والشافعي » مخالفة مالك لأحاديث رواها الشافعي عنه باعتبار أنه عارضها بعمل أهل المدينة أو عارضها بالمصالح المرسلة، وبيّن في كتاب « الرد على محمد بن الحسن » مخالفة محمد بن الحسن ﷺ لأحاديث رواها عنه الشافعي مع أنه لم يقل بها بِناءً على أنه قدم عليها بطريقة الترجيح أو بطريقة المعارضة بدليل آخر مثل الاستحسان.

ثم وضع كتابًا خاصًّا ليس مندرجًا في كتاب « الأم »، وهو كتابه الذي سماه كتاب « اختلاف الحديث »، ووضع فيه أولًا: منهجًا عامًّا نظريًّا بيَّن فيه أنه لا يمكن في نظره أن يتعارض حديثان إلا أن يكون أحدهما ناسخًا للآخر، أو أن يكون أحدهما غير ثابت والآخر ثابت، وأما إذا كان الحديثان ثابتين فلا بدّ من وجه يجمع بينهما بأن يجعل لكل منهما مَحْمَلًا، خلافًا لجميع الأئمة الذين ردُّوا حديثًا بحديث. وهذا هو الكتاب الذي سماه كتاب « اختلاف الحديث »، وهو كتاب مطبوع على هامش الجزء السابع من الكتاب « الأم » في الطبعة الوحيدة لكتاب « الأم » التي هي طبعة بولاق سنة ألف وثلاثمائة وخمس وعشرين هجرية.

ثم انتقل الشافعي إلى دور آخر لم يبق فيه مرتبطًا بالفصول التي رآها هو أو التي اختلف فيها مع غيره، فَرَدَّ على الذين رأوها، وإنما انتصب يُبيّن معنى الاستدلال والاجتهاد بما سمّاه « أبواب البيان »، وبيّن الطرق اللازمة المتفق عليها والتي لا يمكن أن يجري اجتهاد في الإسلام إلا عليها، ثم بيّن الطرق المختلف فيها وناقشها على طريقته، فناقش الاستحسان، وناقش عمل أهل المدينة، وناقش الذين يردُّون الأخبار.

وقد وُضعتْ هذه الرسالة على ثلاث مراحل أو ثلاثة أطوار: فهو قد حررها أولًا في مكة ووجه بها إلى الإمام عبد الرحمن بن المهدي في العراق، ثم لما اتصل بمالك وبأصحاب أبي حنيفة في العراق ووسَّع رحلته، أورد الآراء المخالفة لمناهجه الاستدلاليّة، فكان يوردها بقوله: قال القائل، وهذا هو القسم الثاني الذي يُعبَّـرُ عنه عند دارس الرسالة بـ« الرسالة الجديدة »، في مقابلة القسم الأول الذي هو « الرسالة القديمة ».

ثمّ لمّا استقر في مصر في الثماني سنين الأخيرة من حياته ﷺ، أعاد إملاءها إملاءً جمع بين الرسالة القديمة والرسالة الجديدة، فكان يقول: وهذا ما سبق منا بيانه في الرسالة الأولى. وعلى ذلك استقرت صورتها الأخيرة التي نشرت بها النشرات المتعددة، وباعتبارها كان الشافعي ﷺ واضع علم الأصول بحق؛ لأنه الذي بيَّن النواحي المختلفة من الاستدلال، وبيَّن ما هو راجع إلى محل الاتفاق بين الفقهاء، وما هو راجع إلى الاختلاف، بما وضع به نواة علم الأصول التي سار عليها الناس من بعده، فكان المُبرز للقواعد لا الواضع لها كما قال الإمام الرازي في تقرير ذلك: إن الامام الشافعي ﷺ كان بالنسبة إلى الفقهاء كما كان أرسطوطاليس بالنسبة إلى الحكماء.

* * *
* *
*

الفقه المالكي

* المذهب المالكي.
* مذهب الإمام مالك والمذاهب الأخرى.
* الإمام سحنون توطئة الفقه والاجتهاد.
* ليلة القدر من خلال كتاب الاعتكاف
في موطأ الإمام مالك.

المذهب المالكي(*)

كان لي صديق يشتغل بجمع مكتبة خاصة له، ويودّ بسليم ذوقه أن يجعل على كل خزانة من خزائن كتبه صورة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالموضوع الذي تشتمل تلك الخزانة عليه من كتبه.

فاستعان بي يومًا في هذا الصدد بعد أن وضع مثلًا تخصيص « بسم اللّه الرحمن الرحيم » على خزانة التفسير، ووضع صورة الروضة النبويّة الشريفة على خزانة الحديث، فجاء يطلب منّي رأيًا في الصورة التي يضعها على خزانة الفقه المالكي، فقلت له: أنا آتيك بها مفاجأة وهديّة ودادية رمزيّة، لتكون اشتراكًا لجهد مقلّ في تكوين مكتبتك الجميلة هذه.

وذهبت أبحث عن صور ممثلة للمعاني الروحانية السامية التي في هذه المدينة المباركة: مدينة فاس، حتى وقعتُ على الصورة المطلوبة فأتيت بها لصاحبي، ووضعها على خزانة الفقه المالكي، عنوانًا على أنها أكبر صورة تمثل للمعرض الحسي المجسّم ما في الفقه المالكي من معان أدبية تربط بين هذه المدينة وبين الفقه المالكي.

فلمّا دعيت إلى محاضرة سيادتكم في هذه الليلة تردّدت بالأمس في الموضوع الذي أجعله محلّ حديثي، فتبادرت إليّ هذه القصة القديمة التي كانت بيني وبين صديقي القديم، فقلت: لأجعلن موضوع حديثي - إن شاء اللّه - الكلام على المذهب المالكي. وبدت لي فكرة، وهي أن الناس في الغالب يعتقدون أن المذاهب هي أمور ملتزمة متحجّرة جامدة، وأن الذين يقولون: إنهم على المذهب المالكي، أو إنهم على المذهب الحنفي، أو على غيرهما من المذاهب، إنما يسيرون في حقيقة الأمر على شيء بقي غير متطور منذ أكثر من ألف سنة، لأنهم يعتقدون أن المذهب هو عبارة عن تقليد ملتزم مضروب.

فأردت أن أجاذبكم الليلة أطراف الحديث في بيان نظريّة تتعلّق بالمذهب المالكي كما تتعلّق بغيره من المذاهب على سبيل الإجمال، وهي أن هذه المذاهب ما كانت شيئًا ملتزمًا، ولا كانت تقليدًا مطلقًا، وإنما كانت كاسمها مذاهب: هي عبارة عن أصول وضعت لبيان طرائق الاستدلال التي تستخرج بها الأحكام التفصيليّة - وهي الفقه - من أدلّتها الإجمالية التي هي أصول الفقه، وأن هذا العمل الذي هو الفقه، إذا كانت الأصول التي قد وضعت له قد كوّنت مذهبًا، فإن استمرار تطبيقها واستخراج المسائل منها والنظر

(*) ألقيت بكلية الشريعة بفاس، في (5 صفر 1386هـ/ 25 مايو 1966م).

لكل عصر من العصور إلى ما يتأكّد النظر إليه فيه، والمجانسة بين الأحكام الفقهيّة وبين مقتضيات كل عصر من العصور هو أمر لم يزل مطّردًا سائرًا في المذهب المالكي وفي غيره من المذاهب، لكن على طريقة حكيمة رشيدة، هي التي يصح إن أردنا أن نسميها بالتطور أن تسمّى تطورًا؛ لأن التطور ليس هو الفوضى وليس هو التهوّر.

تطور المذهب المالكي:

فلذلك لمّا نظرت إلى المذهب المالكي في تطوّره، تبيّن لي أنّ لهذا المذهب مراحل في تطوره، هي التي جعلْتُها موضوع حديثي أمامكم في هذه الليلة.

فإنه لا يخفى أن هذا المذهب المالكي نشأ في دار الهجرة: المدينة المنورة، وأن نشأته في الحقيقة إنما كانت أثرًا امتداديًّا لأطوار سبقته في الجيلين الماضيين اللذين بين نشأة هذا المذهب الزكيّ وبين عصر النبي ﷺ، ونعني بهما جيل الفقهاء من الصحابة، ثم جيل الفقهاء من التابعين.

فنشأ هذا المذهب في الجيل الثالث وهو جيل تابعي التابعين، وكان إمامه فقيهًا متخرّجًا - كغيره من الفقهاء - بالفقهاء الذين أدركهم من التابعين، وهم فقهاء المدينة المشهورون، وكان هؤلاء قد تخرّجوا في فقههم بفقهاء الصحابة الذين كانوا مستقرّين في المدينة المنوّرة، وتكوّنت بهم البيئة الفقهيّة للمدينة المنوّرة، كما تكوّنت بغيرهم بيئات فقهيّة أخرى للأمصار الفقهيّة بالعراق وبالشام وبمصر وبمكة المكرّمة.

فكان ظهور مالك بن أنس ﷺ، لم يُحْدِث أمرًا جديدًا في هذا الفقه الذي استمرّ متسلسلًا من عصر فقهاء الصحابة إلى فقهاء التابعين حتى تلقّاه مالك بن أنس، ولم يحدث فيه شيئًا جديدًا، إلا أنه درج على الطريقة أو المنهج الفقهي الذي وجد الناس متعاقدين عليه من قبله.

ثم إنه زاد على ذلك أن استقرأ من الأمر الواقعي العملي بتتبع فروع الفتاوي، وجزئيات الأحكام الشرعية التفصيلية التي اجتهد فيها هو، واجتهد فيها مَن قبله من فقهاء الصحابة وفقهاء التابعين، فاستخرج من استقرائها أصولًا تتعلّق بالطرائق الاستدلاليّة الاستنتاجيّة التي ينبغي - فيما يرى هو وفيما يدرك من سيرة الفقهاء الذين اقتدى بهم وتكوّن بتخرجه بهم من قبل - أن يكون السير عليها في استنباط الأحكام الفرعيّة التفصيليّة من أصولها الإجمالية، فكان ظهور الأصول لتلك البيئة الفقهيّة المدنيّة على يد مالك بن أنس؛ ولذلك

اشتهر هذا المذهب بالإضافة إلى اسمه فقيل: المذهب المالكي.

لأننا إذا نظرنا إلى ما قبله تبيّن لنا أنه لم يكن مُنشِئًا ولا مُخترِعًا ولا مُبتدِعًا.

وإذا نظرنا إلى ما بعده، تبيّن لنا أنه لم يكن مُتّبَعًا التزامًا، ولا مُقْتَدًى به على معنًى لا يقبل الخلاف فيما بينه وبين أصحابه.

لماذا سمّي بالمذهب المالكي؟

فالمذهب المالكي لم يسمّ مالكيًّا حينئذ إلا لأن الأصول والمبادئ الكليّة التي تتعلّق بالطرائق الاستنتاجية التي بها تستخرج الأحكام التفصيليّة من أدلتها الإجماليّة، أو التي ترجع بالمعنى الواضح إلى حجيّة أنواع من الأدلّة يراها حجّة في إثبات الأحكام، وإلى تقرير أن أنواعًا أخرى قد يراها غيره لا يرى هو حجيّتها.

كان هذا المعنى هو الذي جعل مالكًا واضعًا لأصول المذهب حتى صحّ أنْ ينسب المذهب إليه، وصحّ أنْ يُحسب فقهاء هذا المذهب عليه، مع أنهم قد يوافقونه وقد يخالفونه.

وهذا هو الذي يتبيّن لنا في أننا عندما نلاحظ الجدال الذي كان يدور بين مالك ﷺ وبين إخوانه الأئمة المجتهدين ﷺ في عصره، نجده دائرًا حول هذا المعنى من المناهج الاستدلاليّة لا قاصرًا على الأحكام التفصيليّة. وناهيكم في هذا بالمناظرة الكتابيّة الشهيرة أو المراسلة الدائرة بين الإمامين الجليلين: مالك بن أنس والليث بن سعد، فيما يرجع إلى حجيّة عمل أهل المدينة، مما أورد بعضه الإمام القاضي عياض في « المدارك » وأورد بعضه الآخر الشيخ ابن قيّم الجوزية في كتابه « إعلام الموقّعين ».

وإننا لننظر في كلام مالك بن أنس ﷺ الذي صنّفه هو بنفسه في « الموطأ » أو الذي روي عنه بطريق أصحابه في الكتب التي جمعت الروايات عنه من « المدوّنة » أو « العتبية » أو « الواضحة »، فنجد أنه يرجع دائمًا بالفتوى أو تقرير الحكم التفصيليّ إلى الأصل الذي يرجع إليه، الذي هو دليله الذي يعتبره الحجّة الإجماليّة التي استخرج منها ذلك الحكم التفصيليّ.

ولمّا وضَّح مالك هذه الأصول وسار عليها في اجتهاده، واعتبرها معبّرة عن الطريقة التي كان يسير عليها الفقه في بيئته - وهي المدينة المنورة من قبل - بدون أن يقع الإفصاح عنها من قبل، كما وضع علماء العربيّة قواعد العربيّة بالاستقراء، فكانت مطابقة لضبط

المناهج التي سار عليها العرب بالسليقة والتي يسيرون بمقتضاها، إلا أنهم لم يكونوا يعرّفونها ولا يعبّرون عنها؛ لأنهم كانوا يتناولون الأمر بالسليقة، فأصبح الأمر متناولًا بالضوابط والقواعد والأصول.

اجتهاد مالك وتلاميذه:

فلمّا تكوّن بمالك بن أنس رجال من الفقهاء، كما تكوّن هو بالفقهاء الذين قبله من فقهاء التابعين، فإن هؤلاء الذين تكوّنوا به أصبحوا منتسبين إليه، فأصبحوا يعتبرون مالكيّة أو أصحاب مالك بن أنس وتلاميذ مالك بن أنس، وهم في الحقيقة إنما كانوا مجتهدين كما كان مالك مجتهدًا، إلا أن اجتهادهم كان اجتهادًا مقيّدًا، واجتهاد إمامهم كان اجتهادًا مطلقًا.

ومعنى الإطلاق والتقييد هنا يرجع إلى معنيي الأصول والفروع، فإن الذي اجتهد في وضع الأصول، والذي نظر فيما ينبغي أن يكون حجّة وما لا ينبغي أن يكون حجّة، وقرر مثلًا أن عمل أهل المدينة حجّة، وأن الاستحسان ليس بحجّة، وسدّ الذريعة حجّة، وأن قول الصحابيّ ليس بحجّة، إلى غير ذلك - هو مالك بن أنس. فكوّن بذلك منهجًا في الطريقة الاستدلاليّة، فجاء أصحابه مجتهدين متكوّنين تكونه في الاجتهاد.

ولكنهم جعلوا هذه الأصول التي وضعها مالك ﷺ بالاستقراء، فجعلها ضابطة لحجّيّة ما يمكن أن تستخرج منه الأحكام الشرعيّة التفصيليّة والعمليّة والتشريعيّة، فالتزموا ذلك، فكان مقيّدًا لاجتهادهم؛ لأنهم أصبحوا يجتهدون في الفروع ولا يجتهدون في الأصول، بينما كان هو يجتهد في الأصول وفي الفروع.

فإذا قيل: إنهم مالكية، فإنهم مالكيّة في الأصول ومالكيّة في المنهج، ولكنهم لم يكونوا مقيّدين كما يقيّد المستفتِيَ مفتيه، بأنهم كانوا ينظرون في الأدلّة كما ينظر مالك، ويستخرجون منها الفروع كما يستخرج، بدليل أنهم اختلفوا عن إمامهم اختلافًا واضحًا في مسائل كثيرة أصبحت هي قوام الدراسة الفقهيّة، ومع ذلك فإنهم - فيما يرجع إلى حجيّة الأصول التي يرجع إليها في استخراج الأحكام الفرعيّة - قد كانوا متبعين للطريقة الأصليّة المنهجيّة التي وضعها مالك بن أنس استقراءً من سير الفقه على عهد الصحابة وعهد التابعين ﷺ.

وهؤلاء الذين تكوّنوا بمالك وتخرّجوا به مجتهدين مقيدين، فكانوا أصحابه وخلفاءه

وأتباعه، كانوا أتباعه في طريقته الاجتهاديّة وفي منهجه الأصوليّ، واجتهدوا اجتهادًا تفريعيًّا على مقتضى تلك الأصول التي لم يخالفوا مالكًا فيها والتزموها، وإن لم يلتزموا الفتاوي الجزئية في المسائل العملية التفصيلية التي ابتدأها هو.

كان هؤلاء لم يبقوا مستقرّين منحصرين في البيئة التي تكوّن فيها الفقه المالكي على عهد مالك بن أنس، ولكنهم بدأوا من حياته يتفرّقون، فتكوّنت بهم حركة جديدة في المذهب المالكي، هي الحركة التي نستطيع أن نصطلح على أن نسميها بدور التفريع.

مراكز جديدة للمذهب:

وإذا كان المذهب المالكي في الدَّور الذي قبل هذا، وهو دور وضع الأصول الذي نستطيع أن نصطلح أيضًا على تسميته بدور التأصيل، إذا كان المذهب في هذا الدور الأول ذا مركز واحد وبيئة واحدة وهي المدينة المنورة، فإنه في الدور الثاني - وهو عمل التفريع - قد توزع على مراكز، هي: المركز الأصلي وهو المدينة المنورة، وأربعة مراكز أخرى هي: العراق، ومصر، وإفريقية، والأندلس.

فكما كان في المدينة المنورة رجال من أصحاب مالك، من أمثال عبد اللَّه بن نافع وعبد الملك ابن الماجشون، فقد كان لأصحابه رجال بالعراق تكونت بهم بيئة مالكية عراقية مثل عبد اللَّه بن مسلمة القعنبي، وكان رجال آخرون من أصحابه في مصر، وهم الأكثر عددًا والأسمى قدرًا، إذ كان منهم أكبر أصحابه وأتمهم قيامًا على فقهه، وهو الإمام عبد الرحمن بن القاسم العتقي، كما كان معه رجال كثيرون من أصحابه من أمثال أشهب وابن وهب وابن عبد الحكم وغير هؤلاء.

وكان في إفريقية بين تونس والقيروان مركز آخر هو الذي تكون بعلي بن زياد في تونس، وأسد بن الفرات في القيروان. ويعتبر المركز التونسي أصلًا لمركز القيروان؛ لأن أسد بن الفرات تخرّج بعلي بن زياد.

والمركز الخامس من هذه المراكز هو الذي تكوّن في الأندلس بأمثال زياد ابن عبد الرحمن المشهور بشبطون، ويحيى بن يحيى الليثي، وغيرهما.

تدوين المذهب في إفريقية والأندلس:

فأصبح المذهب المالكي في دور التفريع - أعني في النصف الثاني من القرن الثاني - تجري فيه حركة الإفتاء على أصول مالك وتقرير القواعد، وتقرير الجزئيات في الأحكام

العملية التفصيلية على القواعد التي قرّرها مالك في حجية ما قرر حجيته من أصول الفقه.

وابتدأ في هذا الدور تدوين الفقه المالكي كتابة؛ لأنه إذا كان مالك قد ألف « الموطأ » الذي هو كتاب علم وفقه أو كتاب أثر ونظر، فإن ناحية الفقه باعتبار التفريع التي يعبّر عنها بالمسائل لم تدوّن من طرف مالك ﷺ في حياته، وإنما ابتدأ بعده أصحابه في تدوينها. وكان الأسبق إلى ذلك علي بن زياد، فقيه تونس.

وبعلي بن زياد تكوّن الفقيهان الجليلان اللذان قام عليهما دور تدوين المذهب المالكي اشتراكًا مع علي بن زياد، ومع ابن القاطن كما سيأتي بيان ذلك، وهما: أسد بن الفرات، وسحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي، فكان تكوّن أسد بن الفرات وسحنون بعلي بن زياد موجّهًا لكل منهما إلى أن يدونا، إلى أن يكتبا الكتب الجامعة للمسائل الفقهية على قول مالك وأصحابه.

فكما دوّن علي بن زياد كتابه الذي سماه « خير من زنته »، ودوَّن أسد بن الفرات « مدوّنة »، وذهب سحنون يتدارك تلك « المدوّنة » مع أسد بن الفرات، وقد تلقّياها معًا عن علي بن زياد، فكانت القصة المشهورة في أن سحنونًا لاحظ فيما كتبه أسد بن الفرات نَبوات أو اختلافات عمّا يظن أنه سمعه من علي بن زياد، فحدا به ذلك – إخلاصًا في خدمة دين اللَّه ونصحًا للَّه ولرسوله ولعامة المسلمين – إلى أن يرجع في تحقيق ما وقع له فيه الشك، وما اتهم فيه ما أخذه عن أسد بن الفرات بالاضطراب، أن يرجع إلى الذي كان مُسلَّمًا له من بين أصحاب مالكٍ جميعًا بأنه أتمهم قيامًا على فقه مالك، وأكثرهم ملازمة له، وأكثرهم إتقانًا لضبط ما روي عنه من المسائل، وهو عبد الرحمن بن القاسم، فتوَجّه سحنون إلى مصر كما هو معروف، وصدرت عنه « المدوّنة » التي تعتبر في الحقيقة أثرًا لأربعة من الرجال على التعاقب، هم: علي بن زياد المدوِّن الأول، وأسد ابن الفرات مُدوِّن « المدوّنة » التي عرضها سحنون على ابن القاسم، وابن القاسم الذي صُحِّحت لديه مُدوَّنة أسد بن الفرات « الأسدية »، وسحنون الذي كتب خلاصة ما سمع من ابن القاسم مع ما سمع من غيره من أصحاب مالك بإفريقية وبمصر.

وصدرت الكتب الجامعة لمسائل الفقه المالكي من مصادر أخرى، فصدرت مع الذين ينقل أقوالهم في مستندات تلك الأقوال على طريقة لم يشترك معه غيره فيها من الأئمة الذين عاصروه أو تقدموه من رجال هذا الدور.

وظهر في الأندلس العُتبيّ بمستخرجته « العُتبيّة »، وابن عبد البر بكتاب « الكافي »،

وابن أبي زمنين في شرحه على « المدوّنة » وبمختصره في فقه القضاء المنتخب، والباجي بشرحه على « المدوّنة » أيضًا.

فتكوّن من هؤلاء الأربعة رجال تعاقبوا على حياة تتصور أحداثها في جزئياتها وملابساتها بخلاف ما تتصور به الأحداث التي تجري في البيئة القيروانية، ولكنهم وجدوا من مادة الأحكام الفقهية التي في مصادر دور التفريع ما تمكّنوا بحسن البحث فيه وحسن النظر في محل انطباقه على تلك الحادثات، وحسن تصوير الحادثات، بما مكنهم من أن يستخرجوا فتاوي لجميع أهل القضايا التي عرضت، كما نرى ذلك متبعًا بذكر المنقول والموصوف، ملخصة كـ « العتبيّة » التي هي من نوع المختصرات، وكما نراه في كتاب ابن عبد البر وهو « الكافي »، وكما نراه في شرح ابن أبي زمنين على « المدوّنة » وهو موجود هنا بخزانة جامع القرويين، أو ما يورده أبو الوليد الباجي بنفسه من آثار ذلك في شرحه على « الموطأ » وهو « المنتقى ».

في العراق ومصر:

وظهر في العراق أمثال القاضي إسماعيل بن حماد، وأبي بكر الأبهري، والقاضي عبد الوهاب بن نصر. فتناولوا المذهب المالكي على نفس الطريقة التي تناول بها هذا المذهب القرويّون والأندلسيّون.

فوضع القاضي إسماعيل كتابه « المبسوط » الذي حذا به حذو « مبسوط » الإمام محمد بن الحسن بالنسبة إلى مذهب الإمام أبي حنيفة، ووضع أبو بكر الأبهري شرحه على مختصر ابن عبد الحكم، ووضع القاضي عبد الوهاب تلخيصه المشهور – الذي أصبح عمدة من عمد المذهب – وهو كتاب « التلقين ».

وظهر في مصر ابن شعبان الذي وضع كتاب « الزاهي » المشهور عند الفقهاء الذين يعبّرون عنه أحيانًا بالشعباني.

وإذا نحن نظرنا إلى هؤلاء الخمسة القرويين، والأربعة الأندلسيين، والثلاثة العراقيين، والواحد المصري، الذين أخذناهم مثلًا لهذا الدور، يتبين لنا أن واحدًا من بينهم هو المتأخر عن جميعهم زمانًا قد بدأ يدخل على هذا المنهج الذي ساروا عليه في دراسة الفقه من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الخامس – بدأ يدخل عليه نزعة جديدة، وهو الإمام أبو الحسن اللّخمي، فهو الذي ابتدأ يتصرف؛ بمعنى أنه ابتدأ

يجنح إلى اللحاق برجال دور التفريع في منزلتهم من الاجتهاد المقيد، فكان في شرحه على المدوّنة « التبصرة » يعتمد أحيانًا على نقد الأقوال من ناحية إسنادها، فيعتبر أن أحد القولين أصح من القول الآخر؛ أي: إسنادًا. وأحيانًا ينتقدها من ناحية رشاقة استخراجها من الأصول التي استخرجت بها، وهو ما يعبر عنه بالأولى. يقول أحيانًا: وهذا أولى، أو ينظر إلى أنه الأقرب إلى تحقيق المصلحة المرعيّة من الشرع في تفريع ذلك الحكم، وهو ما يقول فيه أحيانًا: وهذا أرفع.

وليس من الخفي ما اشتهر به الإمام اللخمي في هذا المعنى من التصرف في المذهب المالكي، حتى إن المتأخرين جعلوا تصرفات اللخمي في المذهب المالكي وما يأتي به من القول اختيارًا، كما درج على ذلك الاصطلاح الذي بني عليه « مختصر » الشيخ خليل.

وتكوّن بالإمام اللخمي الإمام أبو عبد اللَّه المازري، فكان مع الحلبة التي عاصرته من الفقهاء الذين نستطيع أن نذكر منهم على سبيل المثال الواضح أربعة، وهم: المازري، وابن بشير، وابن رشد الكبير، والقاضي عياض. فهؤلاء هم الذين سلكوا طريقة جديدة في خدمة الحكم، هي الطريقة النقدية التي أسس منهجها أبو الحسن اللخمي، فصاروا في الفقه يتصرفون فيه تصرف تنقيح، وينتصبون في مختلف الأقوال انتصاب الحَكَم الذي يقضي بأن هذا مقبول، وهذا ضعيف، وهذا غير مقبول، وهذا ضعيف السند في النقل، وهذا ضعيف النظر في الأصول، وهذا مُغرِق في النظر في الأصول، وهذا محرج للناس أو مشدِّد على الناس، إلى غير ذلك. وهي الطريقة التي درج عليها الإمام المازري في شرحه على « التلقين » للقاضي عبد الوهاب، ودرج عليها ابن بشير في شرحه على « المدوّنة » الذي سماه « التنبيه على مسائل التوجيه »، وهو موجود أيضًا هنا في خزانة جامع القرويين العامرة، ودرج عليه ابن رشد الحافظ الجدّ في كتاب « المقدمات الممهدات »، ثم في كتابه الجليل الذي سماه بـ « البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل »، وهي الطريقة التي درج عليها القاضي عياض أيضًا في شرحه على « المدوّنة » أو تعليقاته على المدونة التي تسمى « التنبيهات »، وهي أيضًا مما يوجد شيء منه في خزانة جامع القرويين هنا.

مرحلة جديدة:

فكان المذهب المالكي قد تكوّن بهؤلاء تكوُّنًا جديدًا، إذ دخل عليه عنصر النقد والتنقيح والاختيار، وأصبحت الأقوال مختلفة في كل مسألة مصنفة تصنيفًا تقديريًّا، منها

ما هو أولى، ومنها ما هو راجح، ومنها ما هو أصحّ، إلى غير ذلك، بحيث إن المذهب المالكي يعتبر بالأربعة على الخصوص الذين ملأوا صدر القرن السادس، يعتبر قد وضع وضعًا جديدًا، أو ظهر في ثوب جديد، بناءً على أن ما عليه الناس من بعد هؤلاء من تصنيف تقديري للأقوال، ووضع لها في سُلّم من التفاوت بحسب قيمتها كالرشاقة، وفي صحة الإسناد، قد أصبح الناس فيه فيما بعد هذا القرن عالة على هذا القرن، وعلى هذه الأوضاع المهمة التي ترجع إلى هؤلاء الأربعة الأعلام.

وحدث أن هذا العمل الذي هو عمل دور التنقيح - الذي جرى في غير المذهب المالكي كما جرى في المذهب - قد ولد في المذهب الشافعي نزعة جديدة، هي النزعة التي ظهر بها الإمام العظيم حجّة الإسلام أبو حامد الغزاليّ.

فالغزاليّ درس فقه الشافعي على هذه الطريقة في كتبه المبسوطة والمطولة مثل: « البسيط، والوسيط »، ثم بدا له بما كان عنده من رأي في النقد المنهجيّ للطريقة التي يسير عليها الفقه ولا سيّما عند الشافعية، وهي الطريقة الجدلية التي كانت روح الجدل فيها غالبة على روح الأصول، رأى بما بيّن من نقد للطريقة الجدلية في كتاب « إحياء علوم الدين » أن سعة النقل في الفقه وكثرة تعبيد الأقوال أمر يبين أن تلك الأقوال مرتبة ترتيبًا تقديريًّا، وأن بعضها أولى أن يؤخذ به من بعض، فإن الأولى ألا نأخذ إلا بالأولى، وأن نختصر الفقه اختصارًا جديدًا نقتصر فيه على أخذ القول الراجح، أو القول المصحَّح من بين الأقوال المختلفة في كل مسألة، فأخرج كتابه الذي لخصه من كتبه الأخرى وهو كتاب « الوجيز » مقتصرًا فيه على قول واحد، وغير ذاكرٍ الأقوال الأخرى إلا بطريقة الإشارة أو بطريقة الرمز، بحيث إنه لا يذكر في كل مسألة إلا قولًا واحدًا.

ولقد كان هذا العمل الذي ظهر به الإمام الغزالي عملًا أعجب الناس به؛ لأنهم رأوا أنه في حقيقته متجاوب مع متطلّع الحاجات العامة إلى معرفة الأحكام الفقهية، وأن مجال النظر والنقد والشرح والتوجيه والتعليل - كما قال ابن رشد - إنما ينبغي أن يرجع فيه إلى مجال آخر، وأن يقتصر فيه على الذين يريدون أن يصعدوا بأنفسهم إلى مراكز الفقهاء المجتهدين.

وعلى ما اصطبغ به كتاب الغزالي « الوجيز » من إبداع في التحرير وإتقان في الضبط ودقة الاختصار، فإن كثيرًا من الفقهاء نظروا بعيدًا فرأوا أن هذا المنهج الذي سلكه الغزالي وإن كان مقبولًا - بحسب ما رآه من الاعتبارات التي بيّنها في خطبة « الوجيز » وبيّنها من

جهة أخرى في كتاب « إحياء علوم الدين » - فإنه سيكون خطرًا في المستقبل؛ لأنه سيجعل الفقه ملتزمًا التزامًا بصورة تنسي الناس الأقوال المختلفة، وتجعلهم في حرج من قول يطبق بالتزام، مع أن لهم مندوحة عن ذلك القول إلى أقوال أخرى لو أرادوا.

ابن رشد الحفيد:

ومن العجيب أن الوقفة في وجه هذا الأسلوب الجديد الذي طلع به الإمام الغزالي قد أتت من قريعه في ذلك العصر الذي ظهر في أواخر القرن السادس، كما ظهر الغزالي في أوائل ذلك القرن، وهو الإمام الفقيه الحكيم ابن رشد الحفيد.

فإن ابن رشد كان يتابع الغزالي في كل مجال، وكل منهما كان مجاله الأصلي المجال الفقهي قبل أن يكون المجال الحكمي أو الكلامي أو الفلسفي له مجالًا، فتلاقيا في هذا المجال وليس في مجال الظرف. وجاء ابن رشد يلاحظ أن الطريقة التي درج عليها الغزالي إنما تكون متجهة إلى إعداد شيء كثير من الفقه، وإلى تضييق المجال في تكوين الفقهاء حتى تقتل فيهم ملكة النظر ويضيق الأفق الفقهي أمام أنظارهم، فلا يتكوّن منهم الفقيه الذي يستطيع أن يعالج الحوادث بحق بصورة يمكن أن تأخذ من أقوال المتقدمين، أو من التخريج على أصولهم ما يكون كفيلًا بتحقيق الحكم الشرعي المناسب للمصالح التي أمر اللَّه تعالى بمراعاتها في تلك الجزئيات.

فوضع ابن رشد في آخر القرن السادس - تحديًا للغزالي - كتابه المشهور « بداية المجتهد ونهاية المقتصد »، وتوسع فيه ما شاء له بسبر في جمع الأقوال والمذاهب. فإذا كان الغزالي لم يرتض أن يجمع أقوال فقهاء مذهبه، فإن ابن رشد قد جمع أقوال فقهاء مذهبه وغير مذهبه من المذاهب المتبعة يومئذ تقليدًا، والمذاهب غير المتبعة والمذاهب المدوّنة والمذاهب غير المدوّنة، وأبرز على ذلك كتابه « بداية المجتهد » في مقابلة كتاب « الوجيز » للغزالي.

ولكن الحاجة التي نظر إليها ابن رشد من ذلك إنما كانت في حقيقة الأمر حاجة لا تدرك إلا بالنظر البعيد؛ لأن الإعدام الذي أعدم به جانب كثير من الفقه على هذه الطريقة التقنينية الاختصارية التي ذهب إليها الغزالي، إنما كان أمرًا متلائمًا مع حاجات الناس في ذلك العصر. وقد اطمأنّ الناس إليه اطمئنانًا واضحًا، ووجدوا ألا حرج في إلغاء تلك الأقوال، لأن الذي كانوا سائرين عليه قد كان صحيحًا قوي الإسناد محققًا للمصالح لا سيّما مع تشابه الظروف.

المختصرات والموسوعات:

ولذلك فإن المالكية - وهذا ما يعود بنا إلى موضوعنا وما يعنينا فيه بصورة خاصة - تأثروا بالطريقة التي درج عليها الغزالي، وهي طريقة الاقتصار والاختصار، حتى ظن المالكية في مصر أن المذهب المالكي الذي بدأ شأنه يضعف في العراق، إنما كان ذلك لأنه لم يفز بأوضاع محكمة مثل التي ظهر بها الإمام الغزالي في كتاب « الوجيز ».

وهذه النزعة التي حَدَتْ بالفقهاء المالكية في القرن التاسع - من المصريين على الخصوص - أن يتتبعوا طريقة الاقتصار والاختصار.

فابتدأ ابن شاس بوضع كتابه الذي اختصر فيه المذهب المالكي اختصارًا وسماه « الجواهر الثمينة في مذهب عالِم المدينة »، وأشار في خطبته إلى هذا المعنى؛ وهو أن المذهب المالكي قد قل أتباعه نظرًا لاتساع الكتب التي يؤخذ منها الفقه وصعوبة معاناتها على الناس، وأنه لما رأى وضع الغزالي أعجب به، فوضع كتابًا على مثاله، حتى إن الفقهاء يقولون: إن كثيرًا من المسائل تسرّب فيها الحكم الشافعي لابن شاس لتأثره بمجاراة وجيز الغزالي ومسايرته.

ثم جاء ابن الحاجب - وهو رجل المختصرات - فاختصر الفقه المالكي، كما اختصر الأصول، وكما اختصر النحو، وكما اختصر الصرف، وكما اختصر جميع العلوم تقريبًا، في كتابه الجليل « جامع الأمهات » المشهور « بالمختصر » الذي جمع فيه أكثر من ستين ألف مسألة في ذلك المقدار الوجيز من الكلام، وأظهر فيه مثلًا عجيبًا من وفرة المعاني وكثرة المسائل مع قلة الألفاظ، مما جعله الكتاب المعتمد في أواخر القرن السابع وطيلة القرن الثامن ولا سيّما في المغرب، ذلك الالتزام والاعتماد الذي تبرم به ابن خلدون وشكا منه.

وظهر بعد ابن الحاجب تلميذه شهاب الدين القرافي، فأراد في كتاب « الذخيرة » أن يجمع مثل ما جمع ابن الحاجب، مع أن يبسِّط شيئًا ما أكثر مما بسط ابن الحاجب، وأن يحيي ناحية الاستدلال والبحث النظري.

وعلى ذلك وضع كتاب « الذخيرة » تبعًا لـ « مختصر » ابن الحاجب و « جواهر » ابن شاس، إلا أنه وسعه أكثر من ذلك.

وكانت الحلقة الرابعة في هذه السلسلة تلميذ القرافي الشيخ ابن راشد القفصي، الذي وضع على منهج ابن الحاجب وعلى منهج القرافي مختصره الذي سماه « لباب اللباب ».

وبهذا دخل المذهب المالكي في مذهب الالتزام الذي ضربه الإمام الغزالي على مذهب الشافعي، وكان المذهب المالكي متأثرًا بمسايرة المذهب الشافعي تأثرًا واضحًا في هذا الصدد.

إلا أن وقفة جديدة في وجه هذا التيار ظهرت في القرن الثامن، كما ظهرت قبلها وقفة ابن رشد في أواخر القرن السادس، وهي وقفة إمام تونس الشيخ أبي عبد اللَّه محمد بن عرفة، فإنه في الوقت الذي كان فيه الشيخ خليل يُغرِق في طريقة الالتزام، ويساير ابن الحاجب فيزيد عليه في كثرة المسائل حتى بلغ مائة ألف مسألة بالمنطوق غير المفهوم، ويزيد عليه بالاختصار حتى جاء مختصر الخليل أقلّ مقدارًا من مختصر ابن الحاجب، مع أنه يزيد عليه بالمسائل بأربعين في المائة تقريبًا.

في هذا الوقت كان الإمام ابن عرفة يقاوم هذه الطريقة في دروسه وفي فتاويه، وفي تأليفه الجليل الذي سماه « المختصر » أيضًا، كأنه يتحدى به الشهرة التي اشتهر بها كتاب ابن الحاجب.

وسلك ابن عرفة في فقهه الطريقة التي عبّر عنها أصحابه، أو عبّر عنها هو بنفسه بالتفقه، وهي الرجوع إلى الأقوال المتروكة أو المحكوم عليها بالضعف، أو المحكوم عليها بالمرجوحية للنظر فيها من النواحي النقدية التي سبق من قديم أن نظر في أمثالها على ذلك المنهج الإمام اللخمي في « التبصرة ».

فنشأ هذا المنهج الجديد الذي هو منهج التفقه، وهو أن الراجح راجح والمُفتى به مُفتًى به، ولكن لا مانع مع ذلك من أن ننظر إلى غير الراجح وإلى غير المفتى به، وأن تناقش الأدلة بين هذا وذاك، لا على معنى أننا سنفتي أو نحكم بتلك الأقوال المتروكة، ولكن على معنى أننا نجعل البحث فيها رياضة نظرية فقهية، وذلك ما عبر عنه بالتفقه، فأحيا ابن عرفة بهذه الطريقة مجال الاتساع في الأقوال، وأحيا منهج البحث بالاختيار والترجيح، وربما كان يأخذ ببعض ذلك في بعض فتاويه كما نقل عنه تلاميذه وخاصة الإمام الأبّي.

وإذا كان ابن عرفة قد وقف بهذه الطريقة عند حدّ التفقه لا الفقه، بحيث إنه لم يعطها أثرًا عمليًّا، فإن تلاميذه من بعده الذين نشأوا على طريقته قد جعلوا من هذا التفقه فقهًا، إذ أدخلوا في فتاويهم أو في أحكامهم - ولا سيّما الذين تولوا منصب القضاء منهم - الاختيارات والترجيحات التي كان ابن عرفة يسير عليها، كما نرى ذلك في نوازل البرزلي، وفي شرح ابن ناجي على المدوّنة، وفي شرح ابن ناجي على مختصر ابن الحاجب، وفي

أحكام ابن ناجي التي بني عليها كثير مما أتى بعد ذلك من مخالفة العمل القضائي للراجح أو المشهور، ودرج عليها الشيخ يحيى المغيدي، فقيه مزونة في كتابه المشهور « الدرر المكنونة في نوادر مزونة »، وتأثر بها أبو العباس الونشريسي في كتاب « المعيار »، بحيث إنها كوّنت اتجاهًا جديدًا قد تكون الأحداث ألجأت إليه ورجحته، وبينت أن ما بني عليه الترجيح أو الاختيار إنما كان مستندًا إلى أمور من الإرهاق أصبحت غير متجلّية بتبدل الأحوال، ولا سيّما في الانقلابات الاجتماعية الهائلة التي ظهرت في القرن الثامن والقرن التاسع مما لا سبيل إلى بسطه في هذه الكلمة.

فإن هذه الطريقة قد ظهر أثرها الواضح في مدينة فاس العامرة الخالدة بالخصوص، وذلك أن الانقلابات الاجتماعية التي مسّت العالم الإسلامي ومسّت بصورة خاصة بلاد المغرب العربي قد كانت متجلّية في مدينة فاس بصورة خاصة.

فإن هذا القطر المغربي المجيد قد عرف الوحدة بين أقطار المغرب العربي بالدولة التي نشأت منه وانتشرت عنه، وهي الدولة الموحّدية. ثم عرف الأثر العكسي وعمل ردّ الفعل الذي قام بموجب تلك الوحدة بانفصال الممالك التي انفصلت عن الوحدة الموحدية المؤمنية فعليًّا، وإن بقيت مرتبطة بالمبادئ الموحّدية الإسلامية مثل الدولة الحفصية في تونس، ودولة بني زيّان في تلمسان. ثم عرفت المحاولات التجديدية التي حاولت الدولة المرينية أن تجدد بها الوحدة فيما انتهى إليه أبو الحسن المريني من المغامرات في هذا السبيل.

ثم كان الخطر الذي أحدق بالطرف الغربي من المغرب العربي في الأندلس متمثلًا في القطر المغربي، وفي مدينة فاس بصورة خاصة، بما قدّر بأن الأوضاع الاجتماعية قد انقلبت انقلابًا واضحًا واضطربت اضطرابًا عجيبًا، بحيث تبين أن كثيرًا من الأمور التي لو درجنا فيها على ما كان الفقهاء المتقدمون يأخذون به من الترجيح لأصبحنا بذلك غير مستطيعين أن نحقق المصالح وحِكَم المشروعيات التي من أجلها شرعت تلك الأحكام.

فبدأ العمل الفاسي يدخل ليبرز الحركة التطورية الجديدة التي دخلت في المذهب المالكي، وبدأ الشيخ الزقاق يشير إلى ذلك إشارة واضحة في فصله المتعلق بذلك:

وَفِي الْبَلْدَةِ الْغَرَّاءِ فَاسَ وَرَبُّنَا ... يَقِي أَهْلَهَا مِنْ كُلِّ سُوءٍ تَفَضُّلَا

جَرَى عَمَلٌ بِاللَّا تَأَتَّى كَمَا جَرَى ... بِأَنْدَلُسٍ فِي الْبَعْضِ مِنْهَا مُؤَصَّلَا

تتابعت الكتب التي بدأت تستند إلى إفتاء المفتين، وإلى تصرّفات القضاة فتجعل ذلك قانونًا ملتزمًا ينبغي أن تكمل به الأوضاع الفقهية القديمة. فما ورد في « لامية » الزقاق، ثم ما ورد بعد ذلك في كتاب « العمليات العامة » مما شمل العمل الفاسي وغير العمل الفاسي، مما اختلف فيه عمل بعض الأقطار المالكية عن بعض، واختلف فيه جملة من تلك الأقطار عن مناهج الترجيح والاختيار التي كان مأخوذًا بها في مدوّنات المذهب المالكي القديم.

ثم جاء « نظم العمل الفاسي » في القرن الحادي عشر للشيخ عبد الرحمن الفاسي وكان يظهر مثل ذلك في غير فاس من مراكز المذهب المالكي لا سيما في تونس، فكان الشيخ القاسم « عظوم » في القرن العاشر في تونس برسائله الشهيرة وتحقيقاته متجهًا في كثير من المسائل التي حدثت بعد ابتداء الحكم التركي، أو في أواخر العهد الحفصي، متجهًا إلى الأخذ بالفتوى أو الإشارة على القضاة في الحكم بأن يأخذوا بغير ما صرح في الكتب بأنه الذي عليه القضاء، أو عليه الفتوى لما بيّن في ذلك من المنازع الاجتهادية التي هي راجعة إلى هذا الضرب من الاجتهاد الذي بيّن الإمام الشاطبي أنه لا يمكن أن ينقطع، وهو ما يرجع إلى تحقيق المناط.

وعلى ذلك بُنيتِ المنظومات الخاصة بالعمل التونسي التي أشهرها كتاب « لقط الدرر في العمل المشتهر » لقاضي تونس العلامة الشيخ محمد السنوسي ابن مهنية الذي توفي في أوائل القرن الثاني عشر.

وجرى على ذلك فيما بعد منهجُ الفقهاء في القرن الثاني عشر بين التونسيّين والفاسيّين، فكانت منازع الشيخ محمد التاودي بالسوس والشيخ علي التسولي تتقابل مع منازع الشيخ إسماعيل التميمي والشيخ محمد المحجوب في الرسائل وفي الأحكام التي يمكن أن يصدق عليها بما يسمى ويعبر عنه الآن بالأحكام القياسية التي هي عبارة عن البحث في صور تطبيق الأحكام، وبيان ما ينبغي أن يؤخذ به على ما يسنده النظر الفقهي الصحيح من تطبيق الحكم على المحلّ الذي ينطبق عليه.

ثم كان رجال في أوائل هذا القرن نفسه من أمثال شيخ الإسلام الشيخ محمد الشاذلي ابن صالح، والعلامة المفتي الشيخ محمد النجار يتجاوب صنيعهم أيضًا مع صنيع أمثالهم من فقهاء فاس، وفي مقدمتهم صاحب المعيار الجديد المفتي المشهور الشيخ السيد محمد المهدي الوزاني.

بحيث إننا نستطيع أن نستخلص من هذه النظرة إلى الفقه المالكي، من عهد مالك ابن أنس إلى هذا القرن، أن عمل التطبيق، ومجاراة ما بين الفقه في أحكامه وبين الحوادث في انطباق تلك الأحكام عليها، أمر لم ينقطع أبدًا.

ولم يزل الفقه به حيًّا، ناميًا متجددًا. ولم تزل روح المذهب المالكي بذلك سارية في حياة المغرب، وروح المغرب سارية في المذهب المالكي.

* * *
* *
*

مذهب الإمام مالك
والمذاهب الأخرى

إن الموضوع الذي أتقدم به بين يدي حضراتكم لَموضوعٌ جاء ضبطه على وجهين، فقد اقترحت أن يكون عنوان الموضوع هكذا: « مقارنة المذهب المالكي بسائر الأربعة »، ثم كان الوجه الآخر في ضبط الموضوع هو الذي أعلن به عن هذا الموضوع وهو: « مقارنة المذهب المالكي بالمذاهب الأخرى ».

ومع ما بين مدلول المذاهب الأخرى، ومدلول سائر الأربعة من تفاوت في العموم والخصوص، فإني أرى أن النتيجة واحدة؛ لأن إقامة وحدة المذاهب الأربعة، وبيان ما يؤلف بين بعضها وبعض، هو أمر ضروري لمقارنة المذهب المالكي بالنسبة إليها داخل الأربعة، ثم مقارنتها هي جملة بالنسبة إلى غيرها من المذاهب الأخرى.

فالنتيجة واحدة والموضوع عين الموضوع، سواء أقيل في عنوانه: « بالمذاهب الأخرى » أم قيل في عنوانه: « بسائر الأربعة ».

وإنّ وحدة المذاهب الأربعة لَقضيّةٌ مشهورة، فلا يكاد يوجد إنسان ينتمي إلى الملّة الإسلامية، أو غير منتمٍ إلى الملّة الإسلامية ممن يُلِمّ ولو إلمامًا بسيطًا بمبادئ عن الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية - لا يعرف المذاهب الأربعة.

فهذه قضية مشهورة، ولكن الناس مع اتفاقهم في معرفة هذه القضية المشهورة، فإنّهم يتفاوتون في ضبطها وتحقيقها؛ فمنهم مَنْ يعلم المذاهب الأربعة ولا يكاد يسمِّيها تفصيلًا، ومنهم من يعرفها ويسمّيها، ولكنه لا يعرف لماذا كانت أربعة، وبأي شيء اختصّت بهذا العدد.

فربّما ظنّ ظانٌّ أن ليس في الإسلام إلا هذه المذاهب الأربعة، وربّما كان غيره أدنى منزلة من الثقافة وأقرب درجة من المعرفة، فعرف أن هذه المذاهب الأربعة إنما هي المذاهب السُّنّيّة، فكان بذلك فقيهًا عارفًا بما يقول، ولكنه لو حاول نفسه، أو حاوله محاورُه أن يغوص على هذا المعنى من أنّ هذه المذاهب الأربعة هي المذاهب السُّنّيّة، وكيف كانت سُنّيّة، ولماذا كانت أربعة، لوجد مقومات كثيرة لهذه الحقيقة تُعْوِزُه عندما يريد أن يتعرف إليها، فضلًا عن أن يعرّف بها.

ولذلك فإنّنا نجد أنفسنا في حاجة إلى تقرير الوحدة - كما قلنا - فيما بين المذاهب

الأربعة على أساس هذا المعنى المشهور، الذي يدركه الناس إجمالًا، ولا يكادون يتبيَّنونه تفصيلًا، وهو معنى التقابل بين السُّنّة والبدعة. وأقول: التقابل بين السُّنّة والبدعة؛ لأن الذين اعتبروا هذه المذهب مذاهب سُنّـيّة، اعتبروا المذاهب المقابلة لها متولدة عن بدع ناشئة. فإذا كان معنى البدعة معنًى سلبيًّا انحرافيًّا ناشئًا، وكانت السُّنّة سابقة للبدعة، وكانت البدعة عبارة عن انشقاق من السُّنّة، أو انشقاق عنها؛ فإنه لا محالة أن الأصل يتميّز بتميّز مواهي المنشقّات.

فمعنى السُّنّة يتميز بتميّز معنى البدعة؛ لأنّ السنة هي الأصل السابق، وهي التي منها تكونت المقالات الأخرى التي خالفتها، فاعتبرت في مقابلتها بدعة، كما قال اللَّه تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [البقرة: 213].

ولذلك نريد أن نُلِمّ بمعاني الابتداع التي أثّرت في تكوين المذاهب المخالفة للمذاهب السُّنيّة، حتى نتبيّن بذلك معنى السُّنّة الذي نريده. وبضدها تتميز الأشياء.

فإنّه لا يخفى أنّ الابتداع الذي شعر به المسلمون، على معنى أنهم شعروا بأنّ شيئًا حدث في مجال التفكير والاعتقاد الدّيني، لم يكن لهم به عهد من قبل، إنما يرجع هذا الشعور إلى أربعة مظاهر:

- **الأول**: هو حركة الخوارج.
- **الثاني**: هو حركة القدرية.
- **الثالث**: هو حركة الشيعة.
- **الرابع**: هو حركة المعتزلة.

ونسلسل هذه المظاهر هكذا على نسبة تسلسلها فيما بين بعضها وبعض، وتولّدها بعضها من بعض. فإن أول نزعة غريبة ظهرت في المجتمع الإسلامي نظر الناس منها إلى صورة من التفكير في الدين لم تكن معهودة عندهم من قبل، إنما هي الحركة التي عرفت بحركة الخوارج، والتي جعلت شعارها الأول: « لا حكم إلا للَّه »، وهي الكلمة التي قال فيها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ: إنها « كلمة حقّ أُرِيدَ بها باطل ».

ثم وضعوا أوّل مشكلة من مشاكل العقيدة الإسلامية، وهي مشكلة الكفر والإيمان، حين حاولوا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة كافرًا خارجًا عن حظيرة الملة الإسلامية.

ثم نشأت وراء هذه الحركة حركة أخرى، وهي حركة القدريّة التي أرادت أن تسند حركة الخوارج فيما كانت تهدف إليه من استحلال المؤاخذة بالقتل على كل هفوة من الهفوات، وأن تدفع الاعتذار الذي ربما يُعْتذر به عادة عن التقصير، وهو الاعتذار بالقدر

فنفت القدر بتاتًا، وقالت: إنه لا قَدَرَ وإن الأمر أُنُـف، وأن جميع ما هو حادث من الأعمال ليس مسبوقًا بالاستقرار في علم اللّه تعالى، ولا في سابق قدره، وعلى ذلك قامت نِحْلَة القدريّة، التي هي عبارة عن نفاة القدر لا عن مثبتيه.

ثم نشأت في مقابلة هذه وتلك الحركة التي كانت مقابلة للغلوّ بالغلوّ، وكانت مقابلة بغلو الخوارج في شأن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ بغلُوٍّ آخر فيه وفي آل بيته، انتهى كما رفض الخوارج إمامة علي بن أبي طالب لقبوله التحكيم، انتهى خلاف الشيعة لهم إلى رفض إمامة الشيخين أبي بكر وعمر، فضلًا عن خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان ﷺ.

ثم جاءت حركة المعتزلة مؤسّسة على أساس آخر، جاءت مؤسّسة على أساس نظري جدلي غير متصل بالعصبيات والمقالات والمواقف التي تشعبت من مسألة الخلافة، ولكنّهم أرادوا أن ينظروا نظرًا منطقيًّا جدليًّا إلى المشاكل التي وضعها الخوارج، والتي وضعها القدرية بصورة خاصة.

فحاولوا حلًّا لهذه المشاكل القدرية، وأتوا في حلِّهم بمقالات ليست أقلّ ابتداعًا من المقالات التي تكوّنت بها المشكلتان اللتان أرادوا حلّهما.

فقالوا بإثبات المنزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، حلًّا لمشكلة التكفير بالمعصية. وقالوا بأن العبد خالق لأفعاله، وأن اللّه تعالى لا يخلق إلا الصلاح، وأن ما يحدث في الكون من فساد ليس مخلوقًا للّه تعالى، محاولين أن يتوصلوا بذلك إلى حل مشكلة القدرية.

فكان هذا إيجادًا لفرقة جديدة وإحداثًا لقول لا يوافق عليه أهل السُّنّة، كما لا يوافق عليه الخوارج ولا القدرية، فأصبحت بذلك فرقة رابعة قائمة بذاتها.

ولكن المسألة المهمّة التي ترتبط بهذه المواقف، إنّما هي مسألة تعديل الصحابة. فهل نعتبر الصحابة كلهم لمجرد صحبتهم عدولًا مؤتمنين على نقل الأخبار المتعلقة بالشريعة، والتي هي أدلة للمجتهد يستنبط منها الأحكام الشرعية، أو نعتبرهم غير عدول لمجرد الصحبة، ونفصّل بينهم بحسب الأحوال التي فصّل بمقتضاها الخوارج بين الصحابة تفصيلًا انتهى إلى تزكية قلّة منهم، والتي فصل بها الشيعة أيضًا بين الصحابة تفصيلًا انتهى إلى أنّ لا حقّ في الاجتهاد ولا اعتماد في الرواية والنقل إلا على آل البيت فقهائهم ورواتهم؟

ثم ننظر بعد ذلك إلى مسألة وراء هذه، وهي مسألة ما كان عليه السلف الصالح من أمر؛ أي ما كان عليه الصحابة والتابعون من مسالك ومن مقالات فيما يرجع إلى المسائل التي حدث الاختلاف فيها. فهل يعتبر الذي كان عليه الصحابة مُلْزِمًا لمن بعدهم، بحيث إنه يتحتَّم اتّباعهم فيما كانوا عليه ويمتنع الخروج عما كانوا عليه من أمر، أو أن ذلك لا يلزم؟

فالذين اعتبروا أنّ الصحابة عدول أطلقوا في تعديل الصحابة، وقالوا: إن كل صحابي بمجرد صحبته هو عدل أمين على الشريعة، وأن كل ما يأتي من الأخبار منقولًا عنهم إنما يبحث في الأسانيد التي انتهت بها تلك الأخبار إليهم، ولا يبحث في أحوال الصحابة بذاتهم؛ لأننا إذا انتهينا بالخبر إلى صحابي فنقل الصحابي ذلك الخبر عن النبي ﷺ اعتُبِر أمرًا مفروغًا من ثبوته.

ثم إن ما عليه الصحابة والتابعون بعدهم من أعمال متسلسلة مطردة يسيرون عليها ويعتبرونها قِوامًا للمِلّة الإسلامية، وينقلها خلَفُهم عن سلفهم إنما تعتبر براهين على أن ذلك الأمر الذي كانوا عليه هو أمر الإسلام، وأن الاختلاف عنه اختلاف عن الإسلام، في حال أن الخوارج من جهة والشيعة من جهة أخرى لا يرون هذا المعنى، ويرون أن في الصحابة تفصيلًا، وأن فيما كانوا عليه من الأمر تفصيلًا أيضًا.

فعلى هاتين القضيتين قام أساس السُّنّة، فالذين اعتبروا أصليْ تعديل الصحابة، والتزام الأمر الذي كان متّبعًا فيما بينهم، وهو ما عبر عنه بالسُّنّة بالمعنى الأعمّ، هم الذين اعْتُبِرُوا أهل السنة. واعْتُبِرَ هذان الأصلان اللذان قال بهما أهل السنّة مبدأً للفقه الذي تفرّع عند أهل السنة، ومحورًا يدور عليه أمر الفقه بين المذاهب السُّنّيّة.

ثم إذا اعتبرنا أنّ خلاف المعتزلة مع أهل السنّة هو خلاف لا شأن له في المسائل الفقهية الفرعية، لأنّه خلاف قصر على المسائل الاعتقادية النظرية، ضرورة أن المعتزلة بأنفسهم قد توزّعوا - على ما لا يخفى - بين المذاهب السُّنّيّة التي كانوا مخالفين في العقائد لأئمتها، فلم يكن هناك مذهب اعتزالي في الفروع الفقهية، وإنما كان المعتزلة موزعين بين المذاهب، فكان منهم شافعية مثل القاضي الحسين، وكان منهم حنفية مثل جار اللَّه محمود الزمخشري.

وعلى ذلك فإن مرجع الخلاف بين أهل السنة وغيرهم فيما يرجع إلى استنباط الأحكام الفقهية إنما يعتمد على هذين الأصلين، وهما: تعديل الصحابة أولًا، والتزام

السنة التي تسلسلت من العهد النبوي إلى عهد الصحابة إلى عهد التابعين عملًا مُطَّردًا لا آثارًا منقولة.

وعلى هذا الأساس تكوّنت المذاهب الفقهية التي ترجع إلى مبدأ السُّنّة، وهي المذاهب التي تكوّنت في البيئات الفقهية الأولى التي عُرفت بالأمصار. وكان تكوُّنها على أساس الاجتهاد المتسلسل من العهد النبوي الطاهر إلى العهد الصحابي إلى العهد التابعي، فإن تفرق الصحابة ﷺ بين الأمصار التي تفرّقوا بينها إنّما كان تفرّقًا منهم بعلم وبفقه، فكل واحد من الصحابة أقام في مصر من الأمصار، في المدينة، أو في مكّة، أو في العراق، أو في الشام، أو في مصر، إنّما أقام بعلم فيه ما لا يوجد عند الذين أقاموا في الأمصار الأخرى، وبفقه منه في استنباط الأحكام من أدلتها، التي هي العلم، لا يتفق مع الفقه الذي عند غيره من فقهاء الصحابة، الذين استقرّوا في الأمصار الأخرى، فتكوَّن بتعددّ الأمصار تعدد الفقه وتشتُّت العلم.

وهنا ينبغي أن نلاحظ أننا نريد من الفقه معنًى أعمَّ من المذهب، فالفقه شيء والمذهب شيء آخر. وكل مذهب من المذاهب يقوم على الفقه، ولكن ليس كل فقه يقتضي مذهبًا؛ لأن تسلسُل الفقه على المعنى الذي بيَّنَّاه، منذ تكوّنت الأمصار بتفرّق الصحابة ﷺ، ثم لما تسلسل ذلك مسترسلًا من فقهاء الصحابة إلى فقهاء التابعين – هو الذي كان العامل في تكوين المذاهب. ولم يكن ذلك الفقه المتسلسل في عهد الصحابة وعهد التابعين هو المذاهب بعينها؛ لأننا لا نعتبر استقرار المذاهب إلا في عهد تابعي التابعين، أعني منذ أوائل القرن الثاني.

فليس الذي نعنيه بالمذهب هنا معنًى مرادفًا للقول الفقهي الذي يختلف فيه قول فقيه عن قول فقيه آخر فيما هو مستنبط بالاجتهاد من الأحكام الفقهية الفرعية، ولكننا نعني بالمذاهب الأصول التي ترجع إلى الطرائق والأساليب التي تستخرج بها الأحكام من أدلتها.

وإذا علمنا هذا فإنّا نعلم أنّ فقهاء الصحابة كانوا يستنبطون الأحكام، ويستدلّون ويُفْتون بما يستنبطون من الأحكام، ولكنّهم لم يكونوا يُـبَـيِّنون الأدلة، وفوق ذلك لم يكونوا يُـبَـيِّنون الطريق التي سلكوا لاستخراج الفرع من دليله الإجمالي.

وكذلك استمر الأمر في عهد فقهاء التابعين، فلما جاء الفقهاء الكبار في نفس المراكز الخمسة أو الأمصار الكبرى، التي تسلسل فيها الفقه من عهد الصحابة وعهد التابعين

إليهم في القرن الثاني، بدأوا يفصحون عن الأدلة، ويصفون المناهج والأساليب والطرائق التي كانوا يتخذونها للوصول إلى استخراج الأحكام التفصيلية من أدلتها الإجمالية.

وبذلك اعتبرنا هؤلاء أئمة مذاهب، واعتبرنا مقالاتهم في الأصول لا في الفروع أساسًا للمذاهب، واعتبرنا استقرار المذاهب حاصلًا بأولئك الأعلام الذين نسبت المذاهب إليهم، إلى أسمائهم، من أبي حنيفة، والأوزاعي، والليث بن سعد، ومالك بن أنس، والشافعي ﷺ، فإذا كان إلى جنب هؤلاء فقهاء آخرون لا تَقِلُّ منزلتهم عن منزلة هؤلاء من أمثال السفيانين: سفيان الثوري، وسفيان بن عينية، وابن أبي ليلى، وعبد اللَّه بن المبارك، وعبد الرحمن بن مهدي، وغير هؤلاء، فإن هؤلاء الذين لم يخوضوا في الأصول ولم يبحثوا في مسالك الاستنباط، ولم يبينوا الطرق التي يسلكونها لاستخراج الأحكام من أدلّتها، ولم يبحثوا في حجّيّة دليل دون حجية دليل آخر، هؤلاء، إنما نعتبرهم مشتركين مع أئمة المذاهب في وصف الفقه، وليسوا مشتركين معهم في وصف المذهبية، فهؤلاء يعتبرون من كبار فقهاء الأمصار، ولكنهم لا يعتبرون من ذوي المذاهب

أمّا أصحاب المذاهب، فهم الذين تكلّموا في الأدلّة التي هي الأصول، وتكلّموا في طرائق الاستدلال ومسالك الاستنباط، ورد الواحد منهم على الآخر في حجّيّة دليل أو حجّيّة دليل آخر، وفي استقامة مسلك من مسالك الاستدلال وعدم استقامة غيره.

وهؤلاء هم الذين نعدّهم على حسب تواريخ سبقهم إلى الدار الآخرة، وهم الإمام أبو حنيفة، والإمام الأوزاعي، والإمام الليث، والإمام مالك، والإمام الشافعي، وجميعهم إنما عاشوا في القرن الثاني.

ثمّ يلتحق بهم اثنان من كبار الفقهاء الذين خاضوا في الأدلة أيضًا، وتناقشوا وتجادلوا في أصول الفقه، وهما أحمد بن حنبل في القرن الثالث، والإمام داود بن علي الأصفهاني المعروف بداود الظاهري في القرن الرابع.

فهؤلاء هم الذين جرت بينهم المناظرات في الأصول، وبيّن الواحد منهم ما يعتمد عليه من أدلة قد يشترك فيها مع غيره من مذاهب أخرى، وقد ينفرد بها دون المذاهب الأخرى. وذلك ما نجد مُثُـلَه واضحة في اختلاف مالك والليث بن سعد ﷺ في مسألة حجّيّة عمل أهل المدينة، وما جرى بينهما من المراسلات التي أثبتها القاضي عياض في « المدارك » وأثبت بقيتها الإمام ابن القيم في كتاب « إعلام الموقعين ».

ثم نجد مثال ذلك في رسالة الإمام الشافعي بصورة واضحة، التي جمعت المسالك

الاستدلاليَّة وبيَّنت المتفق عليه من تلك المسالك، وبيّنت المختلف فيه، وناقشت هي أيضًا في حجّيّة عمل أهل المدينة، وفي حجّيّة الاستحسان.

كما نجده في الكتب الأخرى للإمام الشافعي، التي منها كتب تندرج في كتاب « الأم »، ومنها كتب تنفصل عن كتاب « الأم » مثل « رسالة إبطال الاستحسان » و« رسالة تخريج الحديث » مما هو منفصل عن كتاب « الأم »، أو مثل كتاب « الرد على محمد بن الحسن » أو كتاب « اختلاف مالك والشافعي في حجية عمل أهل المدينة » اللذَين هما مندرجان في كتاب « الأم ».

وهذا المعنى من وضوح الأصول والاختلاف فيها هو الذي قضى بأن يرتبط بهؤلاء الفقهاء رجال من الفقهاء من بعدهم، يضافون إليهم، ويحسبون عليهم، مع أنهم مجتهدون مثلهم، فأبو يوسف ومحمد بالنسبة إلى أبي حنيفة، وابن القاسم وأشهب بالنسبة إلى مالك، والبويطي والمزني والربيع بن سليمان بالنسبة إلى الشافعي، هؤلاء جميعًا لم يكونوا إلا مجتهدين. ولم يلتزموا أبدًا تقليد الأئمة الذين ينتسبون إليهم فيما وضعوا من الفروع، ونجد ذلك واضحًا في المذاهب كلها، وبصورة خاصة في المذهب الحنفي الذي أحصى فيه المتأخرون من الفقهاء المسائل التي وافق فيها الإمامان أبو يوسف ومحمدٌ الإمامَ الأعظم أبا حنيفة ﷺ، فكانت لا تبلغ عشرين مسألة، وما عدا ذلك كله محلّ خلاف.

فما معنى كوْن هؤلاء مخالفين لأئمتهم من جهة، وكونهم مُعْتَبَرِين من أتباعهم من جهة أخرى، لولا وجود هذا المعنى من المسالك الأصولية التي ارتبطوا بها، وانتهجوا منهج المتقدمين فيها. ثم كانوا وراء ذلك مستقلين في تفصيلها والتفريع منها، واستعمالها على نحو ما استعملها عليه واضعوها، أو على نحو آخر مما أدى إلى نتائج في الفروع مختلفة عن النتائج التي انتهى إليها واضعو تلك الأصول.

فهنا تبدو الحقيقة المذهبية، بحيث إن المذهب ليس عبارة عن ارتباط تقليدي بمقتضاه يصير الفقهاء الذين ينتسبون إلى مذهب أو يتبعونه مقلّدين لإمام المذهب في الأحكام، ولكنه عبارة عن التزام لأصوله وتخريج فروع على تلك الأصول، سواء أطابقت الفروع التي خرَّجها هو أم خالفتها.

وبهذا الاعتبار الذي نتبيّن فيه معنى المذهبيّة، ومعنى الارتباط المذهبي من جهة، ثم معنى الاختلاف المذهبي من جهة أخرى، بصورة لا تعدو أن تجعل حقيقة المذهبية

متمثلة في الناحية الأصولية، لا في الناحية الفروعية، وأن اتفاق المذاهب، ووحدتها أو اختلافها، إنما يرجع إلى كوْنها متفقة في الأصول أو متخالفة في الأصول، لا إلى المقالات الفرعية التي قد يختلف الفقيهان أو أكثر من الفقيهين فيها، ومع ذلك لا يعتبر اختلافهم فيها مُخْرِجًا لهم عن كونهم على مذهب واحد، مثل المسائل المشهورة التي اختلف فيها ابن القاسم وأشهب وابن وهب عن الإمام مالك.

ومن هنا ينبغي لنا أن نرجع إلى البحث عن نقط التلاقي التي تأصلت بين هذه المذاهب، فنرى أن المذاهب الأربعة، أو المذاهب التي كانت قبل الأربعة واستقرت في النهاية على الأربعة، وهي المذاهب السبعة التي عددناها، إنما تقوم نقط التلاقي فيما بينها على خمس وحدات:

- **الوحدة الأولى**: هي وحدة المراجع.
- **والوحدة الثانية**: هي وحدة الأسانيد.
- **والوحدة الثالثة**: هي وحدة الأصول الكليّة.
- **والوحدة الرابعة**: هي وحدة التزكية.
- **والوحدة الخامسة**: هي وحدة التمسك بالسُّنّة في وجه العقائد المخالفة للسُّنّة.

فهذه هي الوحدات الخمس التي تؤلف نقط التلاقي بين المذاهب السُّنّية التي استقرت في النهاية على المذاهب الأربعة.

- **أما وحدة المراجع** فنعني بها أن الصحابة الذين يعتبرون مرجعًا في الرواية والدراية، ومرجعًا في العلم وفي الفقه، إنما يعتبرون هم بأنفسهم الذين يرجع إليهم كل مذهب من المذاهب.

وإذا كان بعض المذاهب أكثر تعلّقًا برواية بعض الصحابة أو أكثر تعلّقًا بفقههم من حيث التناسب والاتحاد في البيئة، كما يعتبر مذهب مالك أشدّ اتصالًا بفقه عبد اللَّه بن عمر، ويعتبر مذهب أبي حنيفة أشدّ اتصالًا بفقه عبد اللَّه بن مسعود ﷺ، فإن الصحابة جميعًا - بقطع النظر عن هذا المعنى من مزيد الاختصاص - يعتبرون مشاعين في علمهم وفي فقههم بين المذاهب، فلا تجد مذهبًا من المذاهب الأربعة ليس فيه رواية عن أبي هريرة أو عن أنس بن مالك أو غيره من الصحابة، ولا تجد مذهبًا من المذاهب الأربعة ليس فيه رجوع إلى فقه ابن عباس، أو إلى فقه ابن عمر، أو إلى فقه ابن مسعود. فهذا يعتبر وحدة بين هذه المذاهب، وهي التي سمّيناها وحدة المراجع.

وأما الوحدة الثانية وهي وحدة الأسانيد فنعني بها أن طرقهم في الرواية التي اعتمدوا بها الأخبار المأثورة عن الصحابة - فيما ينقل من علم أو ما ينقل من فقه - إنما كانت سائرة على أصول واحدة متفق عليها، بحيث إن أهل العدالة والتزكية عند هؤلاء هم في الغالب أهل العدالة والتزكية عند الآخرين، وإن مقياس العدالة والتزكية عند واحد هو في الغالب، إذا لم يأت التفاوت الاعتباري التفصيلي، هي في الغالب المقاييس التي يعتمد عليها المذهب الآخر، فنجد أن الذين روى عنهم مالك بن أنس هم في الغالب الذين روى عنهم الليث بن سعد والذين روى عنهم الأوزاعي.

وإذا كان أبو حنيفة ﷺ بمقامه ببلاد العراق قد اختلف بعض الاختلاف في الرجال والمقاييس، فإنه على الجملة يؤول إلى نفس الرجال وإلى نفس المقاييس التي اعتمدت عليها المذاهب الأخرى.

ثم جاء الشافعي فروى عنهم باعتبار كونه متأخرًا عنهم، روى عن مالك مباشرة، وعن أبي حنيفة بواسطة صاحبيه، وروى عن الأوزاعي وعن الليث بواسطة الرواة عنهم، فكان ذلك مظهرًا للاشتراك في الأسانيد التي هي طرق الوصول فيما بينهم وبين المراجع التي يرجعون إليها من علم الصحابة وفقههم.

- **وأما الوحدة الثالثة وهي وحدة الأصول الكلية** فإنّنا نعني بذلك أنّ الأصول التي تعددت في كل مذهب من المذاهب، على غير الصورة التي تعددت بها في المذاهب الأخرى، قد تكوَّن فيها معنًى من الاشتراك والتوافق والتوارد، بحيث إن ما اعْتُبِرَ أصلًا في عداد الأصول عند مذهب، اعتبر أيضًا في عداد الأصول عند مذهب آخر. حتى تبيَّن أنّ المذاهب كلها متواردة على أصول لا اختلاف فيها فيما بين مذهب ومذهب، وهي الأصول الكلية التي تستند هي أيضًا إلى أصول أعلى منها، وهي أصول الدين التي يعبر بعلم الكلام، على النحو الذي قرره الإمام الغزالي في « المستصفى » في استناد علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين أو علم الكلام، واعتبار أن علم الكلام هو المرجع القطعي للقواعد الظنّية التي في أصول الفقه، وأنه يعتبر بذلك رأس العلوم الشرعية كما يعتبر علم المنطق رأس العلوم الحِكمية.

- **والوحدة الرابعة وهي وحدة التزكية**، ترجع إلى أن هؤلاء الأئمة لم يكن واحد منهم يقدح في أمانة مخالفه، ولا في حسن قصده. وذلك يرجع إلى المنهجين اللذين تتفصّل إليهما هذه المسألة في علم أصول الفقه، وهما منهج التصويب الذي عليه غير الجمهور،

وهو القول بأن كل مجتهد مصيب، أو المنهج الآخر الذي عليه الجمهور وهو القول بأن الصواب لا يتعدد، وأن المجتهدين منهم مخطئون ومنهم مصيب واحد، على معنى أن الخطأ لا ينافي الفضل، ولا ينافي الأجر، ولا ينافي حُسن القصد، وعلى ذلك كان كل مجتهد من هؤلاء المجتهدين ينظر إلى الآخرين نظر الأمين إلى الأمين أو نظر القائم بأعباء مصلحة من المصالح إلى الذين يشاطرونه في القيام بتلك الأعباء، سواء أكان موقفهم موقفه ووسيلتهم وسيلته، أم كانت مواقفهم ووسائلهم تختلف عن مواقفه ووسائله، مع أن القصد واحد والغاية واحدة، واحتمال الخطأ والصواب مردَّد بين الجميع كما قال بعض المتأخرين من الأصوليين: إن المجتهدَ في المذهب وأتباعَه يعتبرون أن قولهم صواب يحتمل الخطأ، وأن قول مخالفهم خطأ يحتمل الصواب.

- **الوحدة الخامسة هي التمسك بالسُّنّة في وجه العقائد النّاشئة**، فقد كان أئمة هذه المذاهب جميعًا، الذين ظهرت مذاهبهم في القرن الثاني، ثم من المذهبين اللذين التحقا بهم في القرن الثالث والقرن الرابع، كانوا جميعًا متفقين على التمسك بالسُّنّة، أي على التمسّك بما كان متبعًا من أمر عند الصحابة وعند التابعين، فيما يرجع إلى أصول الدين وفروعه وآدابه، وأنهم يعتبرون أصحاب المقالات التي لا تلتزم ذلك الأمر الملتزم من الصحابة والتابعين زائغين عن الحق، وقفوا في وجوههم مقاومين ومتبرئين. فكما تبرؤوا من الخوارج ومن الرافضة، تبرؤوا من المعتزلة أيضًا ومن المرجئة ومن الجهمية ومن غير هذه الفرق، سواء أكان ذلك من الفرق التي تتصل مقالاتها بموضوع الفقه أصولًا وفروعًا، أم كانت من الفرق التي يعتبر ابتداعها مقصورًا على الناحية الاعتقادية من أصول الدين.

وهذا المعنى من التقارب الذي يقوم على الوحدات الخمس التي بيَّـنَّاها، هو الذي يعتبر مكوِّنًا لفئة من فئات القانون المقارن على الاصطلاح المتبع الآن في منهج تدريس القانون المقارن، فإنه يلزم لذلك البحث عن نقط التلاقي بين عديد المسالك القانونية والتشريعية، لأجل أن يتخذ من نقط التلاقي ما يعتبر مقوّمًا لفئة من الفئات، حتى تتفصَّل الطرائق الفقهية إلى فئات، تجمع كلّ فئة من تلك الفئات عددًا من الآراء والمذاهب ثم تجري المقارنة الداخلية فيما بينها.

ونعني بالمقارنة الداخلية فيما بين بعضها وبعض بعدَ مقارنةِ الفئة بمجموعها بما يقابلها من الفئات الأخرى التي تقوم مقوِّماتها على اجتماع نقط أخرى من التلاقي،

تفترق بها عن نقط التلاقي التي كوّنت هذه الفئة.

وإذا اعتبرنا المذاهب السُّنّية السبعة فئة من الفئات في نطاق الفقه المقارن، لا القانون المقارن، فإنه ينبغي لنا أن نرجع إلى عاملين آخرين طارئين زادا تأكيدًا لهذا المعنى من التلاقي والاتحاد بين هذه المذاهب.

- **العامل الأول من هذين العاملين الطارئين هو تفاعل التطور في العمل الفقهي بين هذه المذاهب** بما كوَّن صورة واحدة من التطور، يرجع إلى تفصيل أدوار يعتبر كل دور من الأدوار مشتركًا بين هذه المذاهب بصورة تتقرر بالمقارنة الزمنية والاتحاد المنهجي، وتأثير التآليف والأوضاع بعضها في بعض.

- **والعامل الثاني من العاملين الطارئين إنما هو تقارب الأصول السُّنيّة الكلاميّة** التي تفتَّقت بعد نشأة المذاهب واستقرارها، والتي ظهرت في الوحدة المتقرّرة بين أهل السنة على اختلافهم التفصيلي في المقالات الاعتقادية بين الأشاعرة والماتريدية والسلفية.

وهذه المقارنة التي يؤكد جريانها داخليًّا بين هذه الفئة الموحدة، وهي المقارنة الداخلية، إنما تعتمد على أن نتيجة عوامل التلاقي قد كوّنت بين هذه المذاهب اتفاقًا على الأصول الكلية، وهي الأصول الأربعة المعروفة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

وأنّ وراء هذا الاتّفاق اختلافًا في التفصيل، فالقائلون بحجّيّة الكتاب منهم من قالوا بحجية الكتاب مطلقًا، نصًّا، وظاهرًا، ومؤولًا، ومنطوقًا، ومفهومًا. ومنهم من فصَّل من ذلك، كالذين أثبتوا دلالة المنطوق ولم يثبتوا دلالة المفهوم، أو لم يثبتوا دلالة بعض المفاهيم، ومثل الاختلاف في صيغة الأمر هل تعتبر للوجوب أو للندب؟

والذين قالوا بحجّيّة السُّنّة اختلفوا كذلك في درجات ثبوت السنة التي تعتبر حجّة، كاختلافهم في الاحتجاج المرسل.

والذين قالوا بحجّيّة الإجماع اختلفوا أيضًا في تفصيل معنى الإجماع، هل يقصر على إجماع الصحابة، كما قال الإمام أحمد بن حنبل؟ أو يشمل إجماع الصحابة وإجماع غيرهم؟ وهل هو شامل للإجماع السكوتي، أو هو مقصور على الإجماع القولي فقط؟ إلى غير ذلك من الخلافات المقرّرة في كتب الأصول.

والذين قالوا بحجّيّة القياس اختلفوا أيضًا في درجات القياس بيْن مَنْ قَصَر حجّيّته على القياس الجَلِيّ مثل داود، وبين من قال بالقياس الجَلِيّ والقياس الخَفِيّ، ثم اختلفوا

في نسبة القياس من غيره، كالخلاف الذي يرجع إلى معارضة القياس بخبر واحد، ومعارضة القياس بعمل أهل المدينة، ومعارضة القياس بقول الصحابي، إلى غير ذلك.

وأما الأصول الأخرى، غير الأصول الأربعة الكلية المتفق عليها، فهي الأصول التي جرى الاختلاف في أصل الاستدلال بها وفي مبدأ حجّيّتها، وهي الأصول المختلف فيها غير القطعية، التي سمّاها الإمام الغزالي في « المستصفى »: الأصول الموهومة.

فهذه الأصول إذا عددنا منها عمل أهل المدينة، وسدّ الذرائع، والمصلحة المرسلة، وقول الصّحابي، والاستحسان، ثم بدأنا ننظر في الأربعة غير عمل أهل المدينة، فرأينا أن سدّ الذرائع قد كان - كما قرّر القرافي، وكما قرّر الشاطبي من بعده - أمرًا متفقًا عليه أصلًا، فلا خلاف في أن هناك ذرائع مسدودة، ولا خلاف في أن هناك ذرائع غير مسدودة، ثم يأتي الخلاف في تحقيق درجات الذرائع التي تُسدّ والذرائع التي لا تُسدّ، فهو خلاف تفصيلي في نسبة إعمال المبدأ، أما أصل المبدأ، وهو إعمال سدّ الذرائع على العموم وعدم إعمال بعضها على العموم، فهو أمر متفق عليه بين المذاهب.

أمّا المصلحة المرسلة فقد بيّن شهاب الدين القرافي في « التّنقيح » أنّ جميع الفقهاء آيلون إلى القول بالمصلحة المرسلة، سواء أسمّوها بذلك أم سمّوها بأسماء أخرى.

وقد نقل القرافي عن إمام الحرمين والغزالي - وهما أكثر الناس إنكارًا للقول بالمصلحة المرسلة - أنهما يقولان بالمصلحة المرسلة في كثير من الفروع التي نقلها عنهما وعزاها إليهما.

ونقل القرافي عن الأبياري أن الأبياري أرجع الاستحسان الذي يقول به الحنفية إلى معنى المصلحة المرسلة، التي ظن أنها من اختصاص المالكية. وعلى ذلك أصبح معنى المصلحة المرسلة ومعنى الاستحسان معنيين متداخلين.

وأما قول الصحابي، فإن الذين ينكرون حجّيّة قول الصحابي إنما ينكرون حجّيّته المطلقة؛ أي: حجّيّته بذاته، وأما كوْنه مفتاحًا لطريق البحث عن الدليل - كما قال الإمام الغزالي - فهذا أمر لا اختلاف فيه، وإن جميع الفقهاء الذين عَدَلوا عن قول الصحابي لم يَعْدِلوا عن قول الصحابي بعد ثبوته عندهم إلا وقد بحثوا عن ذلك القول، وتبيّنوا الوجه الذي من أجله قيل، ووازنوا بينه وبين المعارضات أو المخصّصات، فآلوا إلى القول به أو عدم القول به، فحينئذ ليس قول الصحابي مرفوضًا كونه حجَّة رفضًا مطلقًا باتًّا، وإنما يعتبر عند البعض حجَّة مطلقة، ويعتبر عند الآخرين مفتاحًا لطريق البحث عن الدليل.

فإذا عرفنا أن المآل بالنسبة إلى هذه الأربعة من الأدلة الموهومة هو هذا، فإنه لم يبق لنا إلا عمل أهل المدينة، فعمل أهل المدينة هو الذي اختلف فيه اختلافًا واضحًا لا التباس فيه، ولا مجال للتأويل فيه بين مالك بن أنس وبين الذين ردُّوا عليه ردًّا صريحًا في حجّيّة عمل أهل المدينة، من الليث بن سعد، والشافعي، ومحمد بن الحسن.

وإن الذين يعدُّون مالكًا يقول بحجّيّة عمل أهل المدينة على معنى أن ذلك هو صورة الإجماع عنده، إنما يغلطون. وهو غلط تورّط فيه كثير من المتقدمين والمتأخرين، ومن المسلمين وغير المسلمين الذين بحثوا في شؤون الإسلام.

فما كان مالك ﷺ منكرًا لحجّيّة الإجماع، وما كان قاصرًا للإجماع على ما سمي إجماع أهل المدينة، وعلى ما يسمّيه المالكية عمل أهل المدينة، لا إجماع أهل المدينة.

فلم يقل إن الاجماع مخصوص بعمل أهل المدينة، ولم يقل إن عمل أهل المدينة يقوم مقام الإجماع، وإنما اعتبر عمل أهل المدينة اعتبار البيئة الأصلية لتصوّر الأحداث التي تعتبر أدلة للفروع الفقهية. وعلى ذلك فرّق مالك - كما فرّق كثير من أصحابه - بين معنى السنة ومعنى الأثر.

فالسُّنّة بهذا المعنى هي التي تتجلى في عمل أهل المدينة، وهي ليست بمعنى السُّنّة المصطلح عليه عند علماء الأصول وعلماء الحديث، الذي هو عبارة عن الخبر الراجع إلى قول أو فعل أو إقرار من لدن النبي ﷺ، وإنما هي عبارة عن ذلك الأمر المسترسل المنقول جماعة عن جماعة في البيئة التي تعتبر أقرب البيئات الإسلامية لتمثيل البيئة النبوية التي نزل فيها الوحي على الصورة التي كانت عليها. وهذا المعنى لا يتضح إلا بالطول والاستمرار والتسلسل غير المنقطع. وهذه أمور لا يمكن أن تتوفر في البيئة الفقهية الأخرى، أو المراكز الفقهية الأخرى التي هي أمصار الفقه، ولا يمكن أن يتصوّر إلا في عمل أهل المدينة، أي فيما اتفق عليه فقهاؤهم، وهم الفقهاء السبعة من التابعين، ونظراؤهم السبعة الذين قال مالك فيهم: إن هؤلاء الأربعة عشر من فقهاء التابعين هم أفقه أهل زمانهم وأعرفهم بالحلال والحرام.

ثم أضيف إلى هذا العنصر عنصر آخر، وهو عنصر الرأي الذي كان يمثله الشيخ مالك بن أنس الذي نشأ عن طريقته، فهو لا يعتمد كثيرًا على الأقيسة، ولا يجري إلى القياس باعتبار كوْنه منتجًا للحكم. وبهذا يختلف على الطريقة العراقية، ولكنه كذلك لا يطمئن إلى لزوم إعمال الخبر الذي يتضمن نقل قول، أو نقل فعل، أو نقل إقرار عن

النبي ﷺ، ولو كان ذلك الخبر مقبولًا من ناحية الإسناد إلا بعد عرضه على الرأي وعلى العمل، فالرأي ليس عنصرًا موجبًا بذاته، ولكنه عنصر يعتبر اعتبار المعيار الذي تثبت به الأحاديث باعتبار صلاحيتها للأخذ بها في مجال الاجتهاد، أو باعتبار كون غيرها من المعارضات أو المخصّصَات يعتبر مقدّمًا عليها.

وهذا المنهج الذي يُعتبر به المذهب المالكي وسطًا بين مذاهب السُّنَّة، هو الذي يعطيه معنى التوسط بين المذاهب الأربعة بالخصوص، لأنّنا إذا اعتبرنا أن مذهب الليث ابن سعد قد انقرض من أواخر القرن الثاني، وأن مذهب الأوزاعي انقرض كذلك من أوائل القرن الثالث، وأن مذهب داود الظاهري الذي قام متأخرًا في القرن الرابع لم يكن له شيوع في الأتباع، ثم بدأ يؤول إلى الانقراض، ولا سيّما بعد القرن الخامس بعد أن أقام به ابن حزم ضجّته الكبرى، فإننا نجد أن المذاهب الأربعة الباقية التي هي الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، تعتبر على هذا التقسيم. فيعتبر المذهب الحنفي أوغلها في القياس، ويعتبر المذهبان الشافعي والحنبلي أوغلها في الأثر، ويعتبر المذهب المالكي أوسطها بين المنهج النظري ومنهج الأثر.

وهذا المنهج الذي قام عليه المذهب المالكي، والذي يعطيه معنى الوسطية بين المذاهب الأربعة، هو الذي يتمثل بصورة واضحة في « الموطأ ».

فـ« الموطأ » إن لم يكن أول تأليف في الإسلام فهو على كل حال من أوضاع الإسلام الأولى. ومن هذا المعنى نشأ في « الموطأ » التردُّد الذي لم يزل شاغلًا لبال الكثير من العلماء قديمًا وحديثًا، وهو أن هذا الكتاب هل يعتبر كتاب فقه أو يعتبر كتاب حديث؟ فإنه في منهجه جدير بأن يثير هذا التردد؛ لأنه منهج يقوم على الجمع بين الفقه والحديث بصورة لا يكاد يتبين معها أنه يخلص إلى الفقه أو يخلص إلى الحديث.

والذي يتأمّل في « الموطأ » تأمّلًا شافيًا يتبين له أن مالكًا في « الموطأ » يعتبر الأحاديث أساسًا لا يبنى الفقه إلا عليها، فلا يمكن أن يبنى الفقه على غير سُنّة، ولا يمكن أن يبادر إلى إقامة الفقه على قياس إلا عند الضرورة، حيث يتعذّر إقامته على مدرك من مدارك السُّنّة.

ولكن الحديث الذي يعتبره أساسًا يُجرى وراءه نظرًا في المعارضات والمخصّصات، وهذا هو الذي يكوّن التمايز بين طريقة مالك وطريقة أبي حنيفة من جهة؛ لأنه يقتصد جدًّا في إعمال القياس باعتبار أنه المرجع الأول في ذاته، وبينه وبين الشافعي باعتبار أن الشافعي لا يقبل بحال إلغاء دلالة حديث من الأحاديث أو تعطيل حمله. وفي ذلك

يختلف مع مالك اختلافه الواضح الذي بيَّنه في كتاب « تخريج الأحاديث » والذي بيَّنه في كتاب اختلاف مالك والشافعي من كتاب « الأم ».

وبهذا المعنى كان « للموطأ » تأثيره الواضح في تقرير مبدأ التفاعل الذي جعلناه مظهرًا من مظاهر التواصل، أو نقطة من نقط التلاقي الطارئة بين هذه المذاهب الأربعة، فإن معنى تبويب الفقه وترتيب الفقه على الطريقة التي لم تزل متبعة بصورة تكاد تكون متحدة أكثر من كونها متقاربة بين المذاهب الأربعة إنما يرجع في ذلك إلى الموطأ، نظرًا إلى أنه الوضع الأول من بين جميع الأوضاع الفقهية. ولم يُعْطِ « الموطأ » هذه الصورة في التبويب والترتيب لكتب الفقه فقط، ولكنه أعطاها أيضًا لكتب السُّنّة التي سميت فيما بعد ذلك بالمصنفات، وسارت على طريقة الترتيب الفقهي التي أصْلها لمالك بن أنس. ويعتبر أهل المصنفات « الموطأ » أقرب إليهم منه إلى الكتب الفقهية.

ثمّ يبدو هذا المظهر من التّفاعل أيضًا في لغة الفقه أو المصطلح الفقهي، الذي سلك مالك فيه طريقتين، طريق عامة اشترك فيها مع غيره من الفقهاء، وكانت في الغالب مبنيّة على الأوضاع التي صارت من الحقائق العرفية أو من المعاني الإسلامية، كما يقول الإمام السّيوطي في « المزهر »، والتي وضعت بلسان القرآن الكريم أو بلسان السُّنّة المطهّرة، وأصبحت مشتركة بين مذاهب المسلمين، أو الطريقة الخاصة التي اعتمد فيها على عبقريته اللغوية، أو اعتمد فيها على أساليب التعبير الجارية عادة عند أهل الحجاز. وقد استوفينا صور هذين القسمين في مبحث تقدمنا به إلى مجمع اللغة العربية، وموضوعه: « المصطلح الفقهي في المذهب المالكي ».

ومن هنا كانت رواية « الموطّأ » على صورتين، فبعض رواته رواه على صورة التجريد، فأخذه أحاديث مجردة عن المقاييس النقدية التي ألحقها مالك بالأحاديث، وهؤلاء هم الذين لا يلتزمون الأصول التي أقيم عليها المذهب المالكي، وفي مقدمتهم رواية الإمام محمد بن الحسن الشيباني لموطأ الإمام مالك بن أنس.

ومنهم من نقله مفرّعًا مشتملًا على الأصول، وعلى المقاييس النقدية التي ألحقت بها. هؤلاء هم الذين يلتزمون الأصول التي بني عليها المذهب المالكي، من أمثال ابن القاسم، ويحيى بن يحيى، وعلي بن زياد، وغيرهم من رواة « الموطأ » الكثيرين. حتّى أن كثيرًا من فقهاء المالكية الذين يلتزمون أصول مالك، قد رَأَوُا العود عن طريقة التفريع في رواية الموطأ إلى طريقة التجريد، حين بدأ يظهر اختلاف الغرضين بين غرض الفقه وغرض

الحديث، وحين استغنى الفقه عن الكتاب الجامع للفقه والحديث بالأوضاع الخاصة بالفقه وحده، فجاء كتاب الإمام أبي الحسن القابسي الذي هو تلخيص الموطأ، وهو الرجوع بروايته إلى طريقة التجريد عن طريقة التفريع.

وقد اتّضح هذا المعنى من التّفاعل في التآليف التي وضعت في المذهب المالكي وفي غيره من المذاهب، راجعة كلها إلى الأصل الأصيل الذي تفرّعت عنه تلك التآليف كلها، وهو « الموطأ »، فكان هذا التفاعل هو الذي كوّن مناهج الأدوار الفقهية المشتركة بين المذاهب.

فإذا كان « الموطأ » جاء يفتح الباب في القرن الثاني لصورة التصنيف الفقهي في تبويبه وترتيبه، وفي إيراد لمحات من المسائل، لأجل بيان المنهج الذي يقوم عليه العمل النقدي الذي يتبع به مالك الرواية الحديثية؛ فإن محمد بن الحسن الشيباني - فيما يظهر - كان أول الماضين في هذا الطريق الذي فتحه مالك بن أنس، وذلك باهتباله لتصنيف الكتب المشتملة على جميع الفروع والمسائل مُرَتَّبةً على ذلك الترتيب، ومجموعًا فيها بين الأدلة وفروعها على طريقة « الموطأ »، وهي مجموعة كتب الإمام محمد بن الحسن المصنفة إلى صنفين: كتب ظاهر الرواية، وكتب غير ظاهر الرواية.

ثم جاء يساير محمد بن الحسن - في هذا الأسلوب - رجال من أصحاب مالك المتبعين له من أمثال علي بن زياد وأسد وسحنون، أو من أصحابه غير المتّبعين له، من أمثال الإمام الشافعي في كتاب « الأم ».

واختصّ المذهب المالكي بروايات المسائل مفردة عن روايات الأدلة، سواء أكان ذلك في « المدوّنة » على اختلاف أطوارها من علي بن زياد إلى أسد إلى سحنون عند ابن القاسم، أو من كتب الأسمعة التي هي خارجة عما روى سحنون عن ابن القاسم، والتي جمعها العُتبيّ في « المستخرجة » أو « العُتبيّة ».

ثمّ جاء دور الاختصار والتّهذيب، فتفاعلت المذاهب أيضًا، حيث ظهرت مختصرات المدوّنات الأولى في فترة متقاربة: بين اختصار ابن أبي زيد، واختصار البراذعي « للمدوّنة »، وبين مختصرات الكرخي، والجصّاص، والقدوري لكتب ظاهر الرواية لمحمد بن الحسن، وبين كتاب « المبسوط » للسرخسي الذي فرّعه من « مبسوط » محمد بن الحسن.

ثم جاء دور التّنقيح والتّرجيح فظهر به إمام الحرمين والغزالي في مذهب الشافعي، ثم سار عليه اللّخمي والمازري في مذهب مالك، ثم سار عليه الكاساني في المذهب الحنفي.

وجاء دور التقنين والاختصار والاقتصار، فابتدأ به الغزالي في المذهب الشافعي لكتابه « الوجيز »، وتأثر به ابن شاس فوضع « الجواهر الثمينة »، ثم جاء ابن الحاجب والقرافي في القرن السابع فوضعا « مختصر ابن الحاجب » « والذخيرة » للقرافي، وظهر إلى جنبهما الإمام النسَفي فوضع كتاب « الكنز » في المذهب الحنفي.

وهذا المعنى من التّفاعل إنّما يدلّنا على حقيقة ما ينقل من أن اختلاف أئمة هذه الأمة رحمة؛ فإنّ اختلافهم لم يكن على معنى الاختلاف الذي ينزع الأثمار عن أغصانه، ولكنه كان على معنى الاختلاف المُجْدِي المُثْمِر، الذي يبني ولا يهدم.

نسأل اللّه أن يجعل منهم لهذه الأمة قدوة صالحة.

* * *
* *
*

الإمام سحنون
توطئة الفقه والاجتهاد

إنّه لم يزل من شأن الحكماء والمصلحين والمرشدين والمربّين - القصدُ إلى إبراز المعاني السّامية التي هي معانٍ مجردة معقولة في صورة من المحسوس تجسدها وتجسمها وتعطيها قوة النفوذ على الحواس المادية الإنسانية، حتى تكون المعاني العقلية حاصلة من طريق حسي تجريدي، كما هو شأن المنهج الحِكمي الإسلامي الذي هو أساس الحِكمة التجريدية.

لم يكن الإمام سحنون إلا فقيهًا يكرم فيه الفقه، ويكرم هو بالفقه، وإذا كان الإسلام فقهًا أو أساسه فقهًا، فإن سحنونًا بهذا المعنى يمثل سر الإسلام ويمثل روح الثقافة الإسلامية.

فإنّ الثقافة الإسلاميّة التي نعتبر الإمام سحنونًا مظهرًا لروحها، ليست إلا عبارة عن منهج تربوي، فدعوة الإسلام لم تكن مجرد دعوة تلقينية، ولكنها كانت عملًا تربويًّا، عملًا إنشائيًّا تكوينيًّا للجماعات والجماهير، اعتمد على الجمع والتنسيق والمجانسة بين القوى الذهنية الإنسانية التي هي قوة الدين وقوة العقل وقوة السلوك العملي.

فجاءت الدعوة الإسلامية دعوة لتكوين ملكة راسخة، تتأصل في الأفراد وتشيع في الجماعات بما تجد من التفاعل بين استقرارها في الأفراد، وتلك هي ملكة السُّنّة المحمدية التي نشأت عليها الأمة الإسلامية.

فكانت روح الأمة وسر حضارتها وعنوان ثقافتها في تلك الملكة الجامعة بين قوى العقل والدين والعمل، فقد تكوّنت التربية الإسلامية على تعويد الأمة على أن تجعل العقل طريقها الأول إلى معرفة الحقيقة الدينية، التي هي المستندة إلى إثبات الخالق وتقرير وجود اللّه تعالى ووحدانيته وتقديسه وتنزيهه.

ثم إذا وصل العقل بصاحبه إلى إدراك المبدأ الديني الذي هو الإيمان باللّه، فإنه من هنالك ينطلق للتلقّي وللاطمئنان إلى المعاني التي أراد اللّه تعالى أن تنشأ عليها أجيال المؤمنين، وهي المعاني التي تعاقبت الرسل على تبليغها للعالمين، فيصبح الفرد مستسلمًا للتلقّي متبعًا للوحي مستنيرًا بنور الهدى الإلهي، الذي يبلغه اللّه تعالى إلى خلقه على لسان النبوّة، وذلك هو المنهج الذي يبقي للملكة العقلية قوّتها، ومجال

حركتها ومدى نفوذها في نطاق التعاليم الدينية التي هي أصول الاعتقاد وأدلة الأحكام، ثم تجعل الحركة العقلية في هذا النطاق، الذي هو النطاق الديني المستند إلى هدي الوحي الإلهي المبلغ للبشر بلسان النبوة - تعطي للناس مناهج السلوك مخططة بإرشاد إلهي وتعليم نبوي يطبقه العقل الإنساني ويخطط مناهجه التفصيلية استنادًا إلى الأصول الكلية المنهجية التي جاءت بها الرسالات، وختمتها الرسالة المحمدية الخاتمة على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

فتبرز هذه المعاني في مظهرها الاجتماعي بالتفاعل الباطني الذي يوجد في نفس كل فرد من الأفراد بين هذه القوى الثلاث، التي هي قوة العقل، وقوة الدين، وقوة السلوك، ثم بالتفاعل الذي يبدو في المظهر الجماعي بما يعطيه كل عنصر من عناصر المجتمع لبقية العناصر، مما يكوّن معنى التفاعل أو معنى الترابط الاجتماعي على الأصول الدينية العقلية السلوكية التي قامت عليها دعوة الإسلام.

ولذلك فإنّ للثقافة الإسلاميّة عناصر، وهذه العناصر التي تتألّف منها الثقافة الإسلامية هي عبارة عن جميع مواد المعرفة، وجميع مناهج العلوم. فالعلوم بأسرها ما كان منها سابق الوضع للإسلام، أو ما كان ناشئًا من روح الدعوة الإسلامية، تعتبر جميعها عناصر لتكوين تلك الروح الجامعة التي هي روح الثقافة الإسلامية.

فعناصر المعرفة وموادّ العلوم هي في الإسلام متواصلة متسلسلة متمازجة متفاعلة، وكل عنصر من العناصر العلمية أو من مواد المعرفة له كيانه الاستقلالي الذي ينفصل به عن العناصر الأخرى، وله إلى جنب كيانه الاستقلالي المظهر الآخر الذي يتواصل منه ويتسلسل ويتمازج ويتفاعل مع بقية العناصر العلمية في نطاق الرُّوح الجامعة التي هي روح الثقافة الإسلامية.

وهذه العلوم منها ما نسمِّيه بالمرتجل، وهي العلوم التي انشقت عن روح الثقافة الإسلامية ونشأت منها وتكونت بها، وما كانت لتتكوّن لولا الإسلام، مثل: علم العقائد، وعلم الفقه، وعلم الأصول، وغيرها من العلوم التي نسمّيها علومًا دينية، ونعتبرها عناصر مرتجلة من عناصر الثقافة الإسلامية، ومنها علوم نسمّيها منقولة في مقابلة المرتجل، وهي علوم ليست من وضع الحضارة الإسلامية، ولكنها كانت موجودة من قبل الدعوة الإسلامية، وهي علوم إنسانية عامة مشتركة، منها العلوم العقلية والرياضية مثل: الحساب والهندسة، ومنها العلوم الإنسانية مثل: التاريخ والجغرافيا، وكان الناس باعتبار كونهم

آدميين ذوي عقول يعرفونها ويبحثون فيها من قبل أن تأتي الدعوة الإسلامية.

ولكن لما ظهرت الدعوة الإسلامية احتضنت هذه العلوم ونقلتها إليها، وجمعت بين بعضها وبعض، وجمعتها مع العناصر الأخرى من العلوم التي كوّنتها الدعوة الإسلامية، وهي التي عبّرنا عنها بالمرتجلة، فأصبحت عناصر الثقافة الإسلامية ذات شقين: مرتجل وهو الإسلامي، ومنقول وهو الإنساني. ووضعت هذه العلوم بعضها إلى جنب بعض، فأصبح وضعها مشتركًا، وإن كان كل منها باعتبار كيانه الذاتي منفردًا عن البقية.

وهذا الوضع المشترك هو الذي أعطى جميع هذه العلوم صورة جديدة، فعلم التاريخ علم قديم، ولكن له في وضعه الإسلامي صورة جديدة؛ إذ أعطته غاية دينية، ومبدأً دينيًّا، واتصالًا دينيًّا مع علوم دينية هي العلوم الإسلامية المرتجلة.

والعلوم الرياضية والعقلية كذلك، فأصبح كل علم وإن كان بذاته قديمًا نقل إلى الحضارة الإسلامية إلا أن له في الحضارة الإسلامية من الوضع الارتباطي بغيره ومن الاتصال بغيره ما أعطاه صورة جديدة لم تكن له خارج نطاق الحضارة الإسلامية.

وهذا هو المعنى الذي لم نزل نحاول به تحقيق كلام العلامة ابن خلدون، إذ أراد أن يَقْسِم عناصر الثقافة الإسلامية إلى عنصر إسلامي وعنصر إنساني، وبيّن امتياز العنصر الإسلامي من عناصر الثقافة الإسلامية عن العنصر الإنساني، وهذا التمايز باعتبار الكيان الذاتي لكل علم من هذه العلوم هو تمايز صحيح.

ولكن المعنى الذي غفل عنه الإمام ابن خلدون وينبغي أن يحقق كلامه به، إنما هو هذا المعنى من التواصل الذي حصل لهذه العلوم في وضعها المشترك، ولم يكن لها قبل ذلك، لمَّا كانت موضوعة وضعًا معزولًا عن العنصر الديني، الذي يمثله الشق الآخر من شقي عناصر الثقافة الإسلامية وهو الشق المرتجل.

فلذلك نرى أننا إذا نظرنا إلى هذه الوحدة الذهنية بين عناصر الثقافة الإسلامية بأسرها، من العلوم المرتجلة التي هي العلوم الإسلامية والعلوم المنقولة التي هي العلوم الإنسانية العامة، فإننا نجد أن ذلك العنصر العلمي وهو الفقه الذي كرّمنا به مدينة القيروان وكرمنا به الإمام سحنونًا، وقبْلنا كرَّم أصدقُ القائلين بالفقه كلَّ من طلبه؛ إذ قال النبي ﷺ: « **من يُرِدِ اللَّه به خيرًا يفقهه في الدين** »[1]، ولذلك فإننا نعتبر هذا العنصر من عناصر الثقافة الإسلامية الذي هو الفقه - أول ناشئ من روح الثقافة الإسلامية، وأول عنصر جامع لعناصر الثقافة

(1) أخرجه البخاري في صحيحه.

الإسلامية العديدة المشتركة بين المرتجل منها وبين المنقول؛ لأن الفقه إنما هو عبارة عن تلقّي كلمة الوحي أولًا، والاستسلام لاتّباع الدعوة الإلهية التي هي مبلّغة إلى البشر على لسان النبوّة المعصومة، ثم يأتي بعد ذلك ما رزقه اللَّه تعالى الإنسانَ من الفهم الذي هو مظهر ملَكَته العقلية، فيتصرف به فيما أعطته الكلمة النبوية بطريق الوحي من حكمة إلهية يتصرف الإنسان بفهمه في الكلمة الإلهية تصرّفًا عقليًّا، حتى ينتهي إلى تطبيق معاني الكلام الإلهي على صور من أوضاع حياته الإنسانية المادية، تصبح بمقتضاها خاضعةً لدعوة الهدى وسائرةً على طريق الرشاد.

وهذا المعنى من التصرف العقلي بالفهم والتطبيق في الكلمة الإلهية التي هي كلمة الوحي والنبوّة المعصومة، هو الذي نعبّر عنه بالاجتهاد.

فالاجتهاد هو الفقه، وهو عبارة عن اتباع لا عن ابتداع؛ لأن الإنسان باجتهاده يكون متحرّيًا أن يتّبع التعاليم الإلهيّة، وملكته العقلية لا تُغمَطُ ولا تُطمَسُ، ولكنه يسلك بها المسلك السوي الذي يجعلها متصرفة في حد محدود وفي نطاق محيط بها يجعل تصرفها رشيدًا منتجًا للخير.

فتصبح بذلك الملكة العقلية مستمدة من العصمة النبوية، إذ تستند إلى كلمة النبوّة المعصومة، فتتصرف في داخل حدود العصمة ومعالمها بصورة تمكّن للعقل الإنساني من الرشاد والهدى ما لم يتمكن له قبل ذلك من تلقاء نفسه.

وهذه الحركة الثانية التي سما بها الإنسان، وسما بها العقل الإنساني إذ استمد معنًى من معاني العصمة، وارتكز على أساس من أسس الهدى، وأصبحت نتائج النظر العقلي نتائج منتهية إلى الأصول القطعية المعصومة، التي هي خبر صادق عن اللَّه تعالى، هي حركة تكوّن بها الفقه الإسلامي، وربّى عليها النبي ﷺ أصحابه.

فنشأت بالمدينة المنورة منذ ابتدأت أدلة الوحي تفتح باب تشريع الأحكام، فبدأ النبي ﷺ يجتهد لتطبيقها زيادة على اجتهاده في تبليغها، وبدأ أصحابه حوله وبمرأًى ومسمع منه يجتهدون في تطبيقها، ومراقبة النبي ﷺ لاجتهادهم تجعل اجتهادهم جاريًا في المسلك المقبول المحمود، الذي إن لم يكن فيه المجتهد مأجورًا على الإصابة في اجتهاده، فإنه يكون على الأقل مأجورًا على أصل اجتهاده.

وكذلك استقرت هذه الحركة - التي هي حركة الفقه، أو نعبّر عنها بالاجتهاد - في

المدينة المنورة، والتحق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى، وتركها حركة سائرة نامية - في المدينة المنوّرة - بين أصحابه الذين كانوا مجتمعين في مهبط الوحي ودار الهجرة.

ثم أتى من دواعي الأحداث التاريخية المعروفة المشهورة - التي أهمها اتساع رقعة الدولة الإسلامية بالفتوح - ما حمل أصحاب النبي ﷺ على أن يتفرقوا في الأمصار.

فكان تفرقهم ذلك ناقلًا لحركة الفقه من المدينة المنوّرة في قلوب الصحابة ﷺ وفي أذهانهم، فنوّروا بها أمصارًا أخرى نقلوا إليها نور الفقه الذي أضاءت شعلته في المدينة المنوّرة، فابتدأ الصحابة يتفقهون ويفتون ويجتهدون في عديد القواعد والأمصار من بلاد الإسلام.

فكانت نشأة الفقه سابقة لنشأة أصول الفقه، وكان علم الفقه سابقًا لعلم العقائد أو علم أصول الدين، حتى إن علم العقائد في أول نشأته قوبل بالفقه، وأُظْهِرَتْ مقابلته به في تسمية علم العقائد أولًا بعلم الفقه الأكبر.

وفي هذه الأقطار الإسلامية التي هي المعبّر عنها بالأمصار، والتي كانت في أول أمرها عبارة عن المدينة، ومكة، والعراق، والشام، ومصر، برزت المذاهب الأولى للصحابة ﷺ وتكوّنت المراكز الفقهية الأولى، وأصبحت كثرة هذه المراكز آيلة إلى قلة ومنحصرة تقريبًا في تيارين جامعين، هما: التيار الشرقي الذي امتد من العراق إلى حدود الصين، والتيار الغربي الذي امتد من الشام إلى مصر إلى بلاد المغرب الإسلامي العربيّ.

وكان الامتداد للمذاهب باعتبار طريقتين سائدتين عليها، هما:

- الطريقة الحجازيّة: التي امتدت من الحجاز إلى الشام ومصر والمغرب.

- والطريقة العراقيّة: التي امتدّت من العراق إلى ما وراء النّهر - أعني أواسط آسيا - إلى الشرق الأقصى.

وكان الامتداد الحجازي امتدادًا غربيًّا كما رأيتم، والامتداد العراقي امتدادًا شرقيًّا، وهذا إنما هو باعتبار الغالب، ومن هنا جاءت انتشارية المذاهب في القرن الثاني.

فأصبحت المذاهب التي نشأت في الأمصار أو المراكز التي ذكرناها متنقلة في أقطار أخرى باعتبار هذين الامتدادين: الامتداد الشرقي الذي هو امتداد التيار العراقي، والامتداد الغربي الذي هو امتداد التيار الحجازي.

فكانت هذه المدينة المباركة التي هي مدينة القيروان، والتي هي مركز انبعاث الإسلام إلى البلاد المغربية الأفريقية بصورة عامة، مركزًا ذا شأن من مراكز الامتداد الغربي للفقه الحجازي الذي هو فقه المذهب المالكي.

فقد كان المذهب المالكي مذهبًا انتشاريًّا، تعددت مراكزه في منتصف القرن الثاني بين العراق، واليمن، ومصر، والمغرب، زيادة على مركزه الأصلي الذي هو الحجاز، وعلى المركز المغربي الأقصى الذي هو منشق عن المغرب وهي القيروان، ونعني به الأندلس. فكان أصحاب مالك قد استقروا في مصر، كما استقروا في إفريقية والأندلس.

ففي منتصف القرن الثاني كانت هذه البلاد الإفريقية مأهولة بعدد كثير من أصحاب الإمام مالك بن أنس، الذين درجوا على فقهه، وكانوا مجتهدين مقيّدين على طريقته، وهم الذين نسميهم أهل التفريع في مذهبه، ونقتصر من هؤلاء الذين عمروا البلاد الإفريقية وأقاموا عماد الفقه فيها من أصحاب مالك بن أنس على اثنين برز بهما مجد المدينتين الخالدتين: مدينة القيروان، ومدينة تونس، وهما: الإمام القاضي أسد بن الفرات في القيروان، والإمام علي بن زياد في مدينة تونس.

وعلى ما يعتبر للمركز المصري بالنسبة للمذهب المالكي من أهمية باعتبار كونه الذي آوى إليه العدد الأكثر والأهم قيمة من أصحاب مالك بن أنس، وما للمركز المدني من شأن أيضًا باعتبار كونه المركز الأصلي الذي كان منه الانتشار، فإن هذا المركز الإفريقي الذي يمثل المحور الجامع بين القيروان وتونس، إنما اعتبر عماد المذهب المالكي نظرًا إلى أن المذهب المالكي - وإن كان مدني النشأة مصري الانتشار - إلا أنه قد أصبح بأهمية هذا المركز الإفريقي مذهبًا إفريقيًّا باعتبار التدوين وباعتبار التطبيق.

وهذا المعنى الذي جعل المذهب المالكي بعد كونه مدنيًّا بالنشأة إفريقيًّا بالتدوين والتطبيق، هو المعنى الذي يعطي لمدينة القيروان المِنَّة التي قلدتها القيروان لأعناق المسلمين أجمعين، لا لخصوص أتباع المذهب المالكي؛ لأن التوزع بين أتباع المذاهب إنما هو أمر صوري أو اعتباري، ولكن الحقيقة أن كل إمام من أئمة الهدى المسلمين هو إمام لجميع المسلمين، وكل مذهب سواء انتسب إليه الفرد بالاتباع أم لم ينتسب إليه هو مذهب إسلامي معتبر عنده اعتبار الحق المشاع والتقديس المشترك باعتبار أنه مَظْهر من مظاهر الاجتهاد في الدين، والاقتباس من روح القرآن وروح السُّنة.

فإذا كانت القيروان - باعتبار كونها دار فقه - ذات مِنّة قلدتها مدينة القيروان لأعناق

المسلمين أجمعين، سواء في ذلك مَنِ اتّبع المذهب المالكي، ومنِ اتّبع غيره من مذاهب الهدى، فإن هذا الإمام العظيم يعتبر هو الأصل فيما فازت به مدينة القيروان من المِنّة العظيمة التي تقلّدتها رقاب المسلمين لمدينة القيروان، وذلك بالأثر الخالد الذي تركه الإمام سحنون من بعده، والذي بَدأ فيه معنى التدوين والتطبيق للمذهب المالكي الذي اختصت به مدينة القيروان، وذلك بتأليفه كتاب « المدونة ».

لسنا قاصدين من هذه الكلمة الوجيزة أن نترجم للإمام سحنون، ولا أن نعرّف به، فهو أعرف من أن يعرّف به، ومجال ترجمته مجال واسع، قد خصّه مَنْ قبلنا بتآليف مستقلة.

فقد كتب أبو العرب التميمي كتابًا خاصًّا في ترجمة الإمام سحنون، وكتب محمد بن حارث الخشني كتابًا خاصًّا أيضًا في ترجمة الإمام سحنون، زيادة على التراجم الحافلة التي وردت في الكتب الجامعة للتراجم، وأهمّها الترجمة الطويلة الجليلة التي ترجم بها الإمام القاضي عياض في « المدارك » للإمام سحنون، والتي تعتبر المادة الأولى؛ حيث إن جميع كتب التراجم الذين ذكروا سحنونًا بعد ذلك وكتب الطبقات هي عالة على ما أورده القاضي عياض في « المدارك » في ترجمة الإمام سحنون.

فلسنا محاولين أن نفصل ترجمته ولا أن نُلِمّ بها إلمامًا، ولكننا نحاول أن نلفت النظر في إيجاز إلى أهمية العمل الفقهي الذي قام به الإمام سحنون، والأثر الخالد الذي رفع به اسمه العظيم، ورفع به اسم هذه المدينة التي اعتزّت به وبأمثاله، وذلك بوضعه « المدونة ».

فإن الإمام سحنونًا نشأ بالقيروان، والمذهب المالكي ليس غريبًا عنها ولا أجنبيًّا فيها، لما بيَّنّا من أنّ كثرةً من أصحاب مالك - ذكر القاضي عياض أنها تتجاوز ثلاثين - قد استقرت في البلاد الإفريقية قبل نشأة الإمام سحنون.

ومع ذلك فإنّ حياة الإمام سحنون وأثره العلمي والفقهي قد أصبح مبدأً لحياة المذهب المالكي في البلاد الإفريقية، أو مبدأً لحياة المذهب المالكي بصورة عامة، حتى إنه غَطَّى على جميع الآثار التي كانت قبله ومحاها ونسخها، كما ينسخ النهار آية الليل.

وهذه الحياة الحافلة التي قضاها الإمام سحنون، تعتبر حقبة من الزمن تقدر بثمانين سنة، فقد عاش الإمام سحنون ثمانين سنة، توفي وهو ابن ثمانين، وهذه الحقبة من الزمن التي هي ثمانون سنة تبتدئ من سنة (160هـ) وهي سنة ميلاد سحنون، وتنتهي بسنة (٢٤٠هـ) وهي سنة وفاته، ما بين (160هـ) و (240هـ).

وإذا نحن أردنا - حرصًا على الإيجاز - أن نقسّم هذه الحقبة إلى مراحل، فإننا نستطيع أن نرجعها إلى أربع مراحل:

- **المرحلة الأولى**: ما قبل الرّحلة المصريّة، أعني من سنة (160هـ) إلى سنة الرحلة التي سيأتي الكلام في ضبطها.

- **والمرحلة الثانية**: هي الرّحلة إلى العودة.

- **والمرحلة الثالثة**: هي العودة إلى القضاء.

- **والمرحلة الرابعة**: هي القضاء إلى الوفاة.

- أما المرحلة الأولى التي هي ما بين سنة (160هـ) وسنة (178هـ) أو سنة (188هـ) على ما سيأتي من الاختلاف في ذلك، والتي هي عبارة عن ثمانية عشر عامًا أو ثمانية وعشرين عامًا، هذه المرحلة الأولى هي المرحلة التي نشأ فيها سحنون في القيروان وتخرّج على عظماء رجالها من الفقهاء من أصحاب مالك بن أنس، مثل: بهلول ابن راشد، وابن غانم، وابن أشرف، ثم انتقل فيها إلى تونس فتخرّج في تونس على الإمام علي بن زياد صاحب الإمام مالك أيضًا.

ويتصل بهذا أمرٌ ذو عِبرة ساميةٍ ومغزًى كبير، وهو أن سحنونًا اشتهر في القيروان قبل رحلته القريبة إلى تونس إلى علي بن زياد بأنه رجل جاد في طلب العلم، حسن القصد فيه، مخلص وجهته في الطلب للّه تعالى.

فلما رحل إلى علي بن زياد بتونس أخذ كتاب توصية من شيخه بالقيروان الإمام بُهْلُول بن راشد ﷺ، فكتب بهلول إلى علي بن زياد: « إنني قد أرسلت إليك رجلًا يطلب العلم للّه »، فكان من هذه التزكية السامية أن علي بن زياد لما اتصل بهذا المكتوب، لم ينتظر أن يأتيه سحنون إلى بيته ولا أن يلقاه في حلقته بجامع الزيتونة الأعظم، ولكنه أخذ كتبه وبادر إلى المكان الذي نزل فيه سحنون قائلًا: « إن الذي يطلب العلم لهذه الغاية السامية، يطلب العلم للّه، جدير بأن يُقْصَدَ لا أن يَقْصِد ». وكذلك تخرّج سحنون على علي بن زياد تخرّجه الذي يعتبر ذا الأثر الكبير في تكوين اتجاهه إلى تدوين « المدونة »، زيادة على ما سيأتي من صلته بالقاضي الأمير الإمام أسد بن الفرات.

- **وأما المرحلة الثانية من حياة سحنون، وهي مرحلة الرحلة**، فإن روايات المؤرخين اختلفت في تحقيقها؛ فذهب بعضهم إلى أنها كانت سنة (178هـ)، وذهب آخرون إلى

أنها كانت سنة (188هـ)، فالخلاف في عشر سنين، وقد رجّح القاضي عياض - جمعًا بين الروايات المختلفة - أن يكون لسحنون رحلتان: بأن يكون سافر أولًا إلى مصر سنة (178هـ)، ثم رجع إلى القيروان ثم سافر مرة أخرى سنة (188هـ)، وتكون رحلته الأولى هي التي كان فيها في مصر ومالك بن أنس ﷺ موجود في المدينة، ومكاتيب مالك ترد إلى ابن القاسم في مصر، والثانية هي التي استقر فيها بمصر إلى أن رجع سنة وفاة عبد الرحمن بن القاسم وهي سنة (191هـ).

فالمرحلة التي بين الرّحلة والعودة، هي المرحلة التي لقي فيها سحنون أصحاب مالك المشرقيّين بعد أن لقي بالقيروان وبتونس أصحابه المغربيين، فلقي أشهب وابن وهب وابن عبد الحكم في مصر، ولقي في المدينة المنورة ابن نافع وابن الماجشون، ولقي غير أصحاب مالك من أئمة الفقه المجتهدين، مثل: الإمام الليث بن سعد في مصر، والإمام سفيان بن عيينة في العراق، والإمام عبد الرحمن بن مهدي بالعراق، وكانت له رفقة منسجمة متصلة مع ابن القاسم، وأشهب، وابن وهب، حتى إنه حج مع هؤلاء الثلاثة، حج مع ابن القاسم وأشهب وابن وهب حجة واحدة. وينتهي هذا الدور، وهو الدور الشرقي من حياة سحنون، الذي استكمل فيه تحقيق المذهب المالكي بالاستناد إلى الروايات المشرقية، جمعًا مع ما عرف قبل ذلك من الاستناد إلى الروايات المغربية، انتهى بالعودة إلى القيروان سنة (191هـ).

- وفي عودته هذه ابتدأ دور إنتاجه العلمي الذي نجعله الدور المنتهي بتقلده القضاء سنة (234هـ)، فهو دور استمرّ من سنة (191هـ) إلى سنة (234هـ). وهذا الدور هو الذي كان فيه إنتاج سحنون بالتأليف والرواية، وتخريج الأصحاب والتعليم، حتى اعتبر أكثر الفقهاء أصحابًا، وحتى كوّن الملكات الصحيحة في أصحابه بالمعنى الذي عبّر عنه أحد أصحابه - وهو سليمان بن عمران - بأنه كان إذا سئل أوحى جوابه إلى سائله معنى: زد من سؤالك. في حال أن غيره يوحي جوابه إلى سائله بمعنى: لا تزد في السؤال. وإلى جنب هذا الإنتاج في تخريج الأصحاب، وبثّ العلم في صدور الرجال، كان إنتاجه في تدوين « المدونة » التي هي الأثر الخالد الذي سيأتي الكلام عليه.

- ثم كان الدور الرابع وهو الست سنين التي قضاها سحنون في القضاء، وهي آخر حياته؛ يعني من السنة الرابعة والسبعين من عمره إلى السنة الثمانين من عمره، التي توفي فيها، وهي التي كان فيها عمله العظيم في القضاء باعتبار التوفيق فيه، وبُعد النظر في تطبيق الأحكام على محالّها، وما عُدّ له من الأوليّات في إصلاح الجهاز القضائي وإصلاح

الصلة بين الأجهزة القضائية وبين الحياة الاجتماعية، فقد عدّوا له من الأوليّات أنه أوّل قاضٍ باشر الحسبة، وأول قاضٍ أصبح يشرف على تقديم الأئمة، وأول قاضٍ أقام أمناء الودائع، وأول قاضٍ أقام أمناء البوادي وهم نواب القضاء المستمرين، في حال أن القضاة من قبله كانوا يكتبون في كل نازلة إلى جماعة من أهل الأرياف أو البوادي يجعلونهم محكّمين تحكيمًا جزئيًّا في نازلة معينة.

ومع ما كان لسحنون من الأثر العظيم في حياته القضائية، الذي أصبح هو بذاته مادة للفقه، ومرجعًا لكتب الفقه، فيما اشتملت عليه من الأقضية وخاصة الأقضية الإفريقية من بعده، فإن الأثر الخالد الذي علا به اسمه، وعلا به اسم مدينة القيروان بسبب اسمه هو وضع « المدوّنة ».

وهذا العمل يرجع كما علمتم إلى أن سحنونًا اتصل بشيخ المذهب وإمامه بإفريقية من غير منازع، وهو الإمام علي بن زياد دفين مدينة تونس.

وقد كان أسد بن الفرات قاضي القيروان تكوّن أيضًا قبل سحنون بعلي بن زياد، وكان علي بن زياد منفردًا من بين أصحاب مالك بن أنس بأنه يجنح إلى الجمع بين الطريقة العراقية التي هي طريقة التصنيف، والطريقة الحجازية التي هي طريقة المسائل الحاضرة.

فكان علي بن زياد في طلبه الفقه على مالك بن أنس بالمدينة يستكشف ويؤلف، وهاتان العبارتان: (الاستكشاف، والتأليف) هما اللّتان ميّز بهما الفقهاء ورجال الطّبقات منهجَ علي بن زياد عن منهج غيره من أصحاب الإمام مالك. وكَوْنه مستكشِفًا يعني: يسأل عن الأصول والفروع، ويأخذ من الأحكام تفريعًا لصور غير الصور المسؤول عنها المجاب عنها. وكوْنه يميل إلى التدوين، فإنه كان بذلك قد أدخل طريقة عراقية على الفقه الحجازيّ، وفعلًا فإن علي بن زياد اتصل بالحجاز وبالعراق.

وكان أسد بن الفرات في تأثره بعلي بن زياد قد درج على طريقته، وهي طريقة الاستكشاف والتأليف، واتصل كذلك دُروجًا على منهج أستاذه بالحجاز وبالعراق، فاهتم بتصوير الصور بطريقة التفريع والافتراض، ومال إلى التصنيف الذي يكتب المسائل الحاضرة العابرة، ويفصل عنها بالتفريع ما ليس واقعًا ولا نازلًا من المسائل.

ورحل أسد بن الفرات اقتداءً بعلي بن زياد إلى المشرق، فكانت رحلته **أولًا** إلى المدينة المنورة حيث أخذ عن الإمام مالك بن أنس، **وثانيًا** إلى العراق حيث أخذ عن الإمامين صاحبي الإمام أبي حنيفة: الإمام أبي يوسف، والإمام محمد بن الحسن، **وثالثًا**

إلى مصر حيث اتصل بابن وهب وابن القاسم وأصحاب مالك المصريين.

وأخذ كتب الحنفيّة، والمراد بها كتب محمّد بن الحسن، فعرضها على ابن وهب محاولًا منه أن يجعل المنهاج منهاجًا عراقيًّا والمادة مادة حجازية، بأن يسأله عن الصور التي في كتب محمد بن الحسن، ويجيب ابن وهب عن تلك الصور، فامتنع ابن وهب عن هذا، ورضي بهذه الخطة الإمام عبد الرحمن بن القاسم العُتقيّ الذي هو أول أصحاب مالك ومقدَّمهم، ومنزلته من مالك في مذهبه كمنزلة أبي يوسف من أبي حنيفة في مذهبه العراقي.

فأخذ أسد يصنف على ابن القاسم كما قال هو بنفسه: « أسئلة العراقيين على قياس قول مالك » منهج عراقي ومادة حجازية.

وكان ابن القاسم حينما يجيبه لا يرجع إلى تحقيق الروايات، وإنما يعتمد على الفرض، وعلى التخريج، وعلى الحسبان، فيقول: « إخال، وأحسب »، وفي ذلك من إهمال تصحيح الرواية ما يجعل بعض الفروع مختلًّا مشتبهًا فيه اختلالًا يمس بالأصول؛ إذ تختلّ باختلال الفروع.

ورجع بذلك أسد إلى القيروان، فشاع أمر ما كتب في مصر، واختلف موقف الناس من ذلك؛ فمنهم من رأى أنه مجازفة في تدوين الفقه المالكي، ومنهم من رأى أنه إيجاد منهجية جديدة مبتكرة في تدوين الفقه المالكي. وعلى هذا المنهج تلقّى سحنون « الأسدية » عن أسد بن الفرات على ما فيها من قلة تحقيق الروايات وعدم إتقان عَزْوِها في بعض المسائل، فرأى أن يرجع إلى تحقيق الأسمعة وأن يطرح الشكوك، فجعل « الأسدية » مادته الأولى، ورجع بها إلى عبد الرحمن بن القاسم، وهو أصلها، راجيًا منه أن يحقق النقول وأن يتقن عَزْوَ المسائل والفتاوى والصور، حتى يزول الشك ويندفع الاشتباه.

وبذلك أصبحت « المدوّنة » قائمة على هؤلاء الثلاثة: على أسد باعتبار كونه مخطط المنهج، وعلَى ابن القاسم باعتبار كونه مصيغ المادة، وعلى سحنون باعتبار كونه المحقق المهذِّب الجامع لها في صورتها الأولى، التي هي المختلطة التي لم تكن مبوّبة ولا مستدَلًّا لها بالأحاديث والآثار، و« المدونة » التي بوّبت واستدلّ لها بالأحاديث والآثار.

وبذلك تمت « المدوّنة » بسحنون وأخذت منزلتها وسيادتها به؛ لأنها لم تأخذ منزلتها إلا بما اشتملت عليه من التحقيق الفقهي، والتثبت الذي رسخت به أصول المذهب.

ولذلك أصبحت « المدونة » عمدة المذهب المالكي في دَور التطبيق، الذي هو دور المختصرات، إذ اختصرها ابن أبي زيد، وابن أبي زمنين، والبراذعي. وفي دور الشروح الذي استمر قرونًا متطاولة من ابن أبي زيد، وابن يونس، واللخمي، وعياض، إلى ابن ناجي. ثم بدَور التنقيح حيث صُحِّحت الكتب الأخرى بها، فجاء ابن رشد في « البيان والتحصيل » يصحّح روايات « العُتبيّة » بروايات « المدوّنة ». ثم في دور التقنين حيث اعتمد رجال المختصرات من ابن الحاجب، وابن عرفة، وخليل على « المدوّنة »، فأصبح عمود المذهب المالكي قائمًا بها في عامّة أطواره، واعتبرت أم المذهب.

وبذلك نال سحنون ونالت القيروان المنزلة الفائقة في حياة الإسلام التي نوهنا بها للقيروان، وقلنا: إنها بها قَلّدت مِنّة في رقاب المسلمين أجمعين، وحق بها لسحنون أن يكون صاحب هذه المِنّة، وأن يكون الحقيق بما قيل في رثائه من شعر شاعر القيروان عبد الملك بن قُطن:

هُنَاكَ بُرِّزْتَ يَا سحْنُونُ مُنْفَرِدًا ... كَسَابِقِ الْخَيْلِ لَمَّا بَانَ فَانْقَطَعَا

فَاذْهَبْ فَقِيدًا، حَبَاكَ اللَّهُ جَنَّتَهُ ... وَاحْصُدْ مِنَ الْخَيْرِ مَا قَدْ كُنْتَ مُزْدَرِعَا

رحمه اللَّه ورضي عنه.

* * *
* *
*

ليلة القدر من خلال كتاب الاعتكاف في الموطأ للإمام مالك(*)

بالسند المتصل إلى إمام دار الهجرة عالم الأمة وإمام السُّنة إمامنا مالك بن أنس الأصبحي رضي اللَّه تعالى عنه ... إلى أن قال من « موطّئه » فى كتاب « الاعتكاف »:

« أنه سمع من يثق به من أهل العلم يقول: إن رسول اللَّه ﷺ أُري أعمال الناس قبلَه أو ما شاء اللَّه من ذلك، فكأنه تقاصر أعمار أمته أن لا يبلغوا من العمل مثلَ الذي بلغ غيرهم في طول العمر، فأعطاه اللَّه ليلةَ القدر، خيرٌ من ألف شهر ».

يقول اللَّه تعالى في خطاب نبيه الكريم ﷺ: ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ الر ۚ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [إبراهيم: 1].

وإن من يتتبع الدعوة الإسلامية في جوهرها وفي ملابساتها وفي مقارناتها، يتبين أنها لم تكن على الحقيقة إلا دعوة جاءت لتخرج الناس أجمعين من الظلمات إلى النور، ولترتفع بهم من حضيض الجهالة والعمل الباطل إلى بقاع المعرفة والعمل الصالح، وذلك لترشيدهم من الحَجْر الذي كان مضروبًا عليهم، وتحريرهم من الرّقّ الذي كان مستحكمًا في رقابهم.

ولأجل تحقيق هذه الغاية الإنسانية السامية من الرسالة التي بعث اللَّه تعالى بها عبده ونبيه ووليه محمد بن عبد اللَّه ﷺ... لأجل تحقيق هذه الرسالة جاءت دعوة الإسلام دعوة عامة شاملة شمولًا لا يقتصر على شمول المدعوّين بها في كَوْنها موجهة إلى الناس قاطبة، ولكنه شمول يرجع إلى الدعوة في ذاتها.

فإذا نظرنا إلى الدعوة بالاعتبار الديني، تبيَّن لنا أنها دعوة جمعت العقيدة الصحيحة السالمة من أطراف الدعوات النبوية التي مهدت لها وتقدمت بين يديها.

وكان هذا الجمع مقترنًا بتخليص لجميع العقائد التي هي عقيدة واحدة أتت بها النبوّات المتعددة، ولكن الناس شابوها بضلال وبدع وتحريف، فجاءت دعوة الإسلام تجمع تلك العقيدة وتطهرها مما ألصق بها، وترجعها إلى أصلها الموحّد الذي تستوي فيه الأديان كلها.

(*) ألقيت بضريح مولاي الحسن بالرباط في (4 رمضان 1386هـ/ 16 ديسمبر 1966م).

وبذلك تناولت الدعوة الإسلامية مواضيع الحياة الإنسانية قاطبة بصورة لا تقتصر - كما هو المتبادر من المفهوم الديني عند الكثيرين - على أحوال العبادات، ولكنها تشمل بصورة عامة كل ما تناولته الدعوات السابقة وزيادة كبيرة على ذلك من أحكام العبادات وأحكام المعاملات.

وبذلك فإنه لا يمكن أن تكون دعوة من الدعوات الدينية محاولة أن تسمو فوق هذه الدعوة المحمدية الكريمة، وذلك لأنه كل ما تحاول دعوة من الدعوات الدينية أن تسمو به فوق الدعوة المحمدية... فإن الدعوة المحمدية مشتملة على ذلك، مما في الدين الذي ربما يحاول أن يسمو عليها، وعلى غيره مما هو مأخوذ من أطراف ديانات أخرى ضُمّت إلى ما أُخِذَ من ذلك الدين، وعلى زائد كثير يُكمل ما هو ناقص في الدعوات السابقة ويُصلح ما أفسد الناس منها ويُبين ما أجمل بها.

وبذلك يكون بيْن الدين الإسلامي وبيْن غيره من الديانات السماوية عمومٌ وخصوص مطلق كما يقول المناطقة، فإن دعوة الديانة الإسلامية دعوة ينتظم فيها كل ما تفرق بين الدعوات الأخرى، فتكون كل ديانة هي أخص موضوعًا من الديانة الإسلامية، وتكون الديانة الإسلامية أعمّ موضوعًا من كل ديانة من الديانات الأخرى.

و بذلك يكون الإسلام مَغْنيًّا عن غيره من الديانات، و لا يكون غيره مَغْنيًّا عنه؛ نظرًا لأنه انتظم فيه ما في ذلك الغير وما في غيره أيضًا مع زيادات عظيمة ذات شأن.

هذا إذا نظرنا إلى الدعوة الإسلامية بالاعتبار الديني. وهناك اعتبار آخر، وهو الاعتبار الإنساني الذي ينظر إلى الإنسان باعتبار وجوده الذي يتمثل في العنصرين اللذين يقوم عليهما الوجود الإنساني، وهما: العنصر الفكري، والعنصر المادي.

دعوة رفَعَتْ من شأن الإنسان:

فإننا إذا نظرنا إلى الدعوة الإسلامية بهذا الاعتبار، وهو الاعتبار الإنساني المطلق، فإنه يتبيّن لنا أنها دعوة رفعت من شأن الإنسان، إذ أدخلت الإنسان باعتباريه المادي والفكري فيما لم يكن له دخل فيه من قبل، ولا سيّما بالاعتبار الفكري الذي يرجع إلى ما تميز به الإنسان عن بقية الحيوانات من معنى الإدراك الذهني، الذي يعبر عنه عندنا بالناطقية. وبذلك فإن دعوة الإسلام شرّفت الإنسان في ذاته تشريفًا ذاتيًّا لا تشريفًا عَرَضيًّا، إذ جعلت الشرف كله في الآدمية، وجعلت كل ما زاد على معنى الآدمية من المعاني التي

يتفاضل بها الناس، مما يرجع إلى اعتبارات العنصريّات وغيرها أمرًا مهدومًا لا نظر إليه وراء الحقيقة الإنسانية الذاتية.

ولذلك فإنها - كما قلنا - حرّرت الإنسان وأخرجته من الظلمات إلى النور، ووضعته في حالة الرشد والأهلية بعد أن كان موضوعًا في حالة القصور والحَجْر.

ومعلوم أن هذا الوضع - أي الإخراج من الحَجْر إلى الرشد، والإخراج من العبودية إلى الحرية - إنما يتوقف على إعداد وتكوين؛ لأنه ليس بممكن أن الذي كان مشتملًا على صفات اقتضت أن يكون محجورًا عليه أو اقتضت أن يسلب حريته، يمكن أن يتناول الرشد أو أن يتناول الحرية مع بقائه على تلك الصفات التي كانت مقتضية لضرب الحجر عليه أو لوقوعه في رِبقة الرّقّ.

فلذلك كان ترشيد الإنسانية وتحريرها، والسموُّ بها إلى هذا الطور الجديد الذي دعا الإسلام الإنسانية قاطبة إلى الصعود إليه، إنما يتوقف على إعداد وتكوين وتطور بالحقيقة الإنسانية من أوضاعها القديمة التي اقتضت لها ذلك الوضع السيئ، إلى أوضاع جديدة تقتضي لها الوضع الشريف الذي هُيئت إليه الإنسانية بمقتضى الدعوة الإسلامية، وهذا أمر تتضافر على اقتضائه طبيعتا التكوين والتشريع.

فإن التكوين الإلهي جعل بلوغ الإنسان إلى المقدرة المادية على التصرف في حظوظه وحفظ نفسه من الهلاك، وتناول ما يقيم حياته ويغذي وجوده - متوقفًا على تطور وإعداد يتكوّن بهما الفرد الإنساني تكوُّنًا تدريجيًّا، حتى ينتهي إلى حالة الكمال الجسماني التي يكون عند الوصول إليها - بعد تلك الأطوار - قادرًا أن يستقل في القيام بذاته.

والتشريع كذلك جاء يقتضي أن تعليم الإنسان وتربيته، وإعداده للعمل الصالح، والبعد به عن نزوات الطيش والسَّفه، والخروج به من منازل الصغر والصبا - هو الذي يمكن أن يهيئه لأن يتناول حظوظ التصرف في الأمور التي يتصرف فيها بناطقيته، مما يعبر عنه بالأهلية أو يعبر عنه بالرشد، فكما أن للبلوغ الطبيعي شروطًا من التطور الجسماني، فكذلك للرشد التصرفي شروطٌ ترجع إلى إعداد الذي يتطلع إلى التصرف في حظوظ نفسه بنفسه حتى يستوفيها حتى يبلغ إلى تلك المنزلة من أهلية التصرف.

وهذا الإعداد إنما يقوم - لا محالة - على تطور المواهب الأولى للإنسان، سواء أكان ذلك في قواه المادية أم في قواه الفكرية، ويرجع إلى توسيع تلك المواهب وتنميتها وحسن توجيهها وحمايتها من الوجهة السيئة، وحمايتها من أن يضرب عليها بعامل من

العوامل العارضة ما يقف بها عند درجة معينة، حتى يمنعها من الصعود إلى الدرجة التي فوقها، والتي بالتدرج منها إلى التي وراءها يمكن أن تنتهي إلى المنزلة السامية التي أعد اللَّه لها هذا النوع الإنساني بفطرته السليمة التي فطر اللَّه الناس عليها.

وهذا العمل الذي هو إعداد بتوسيع المواهب وتنمية الملكات وتطوير المَقْدِرات، هو العمل الذي يُعَبّر عنه بالتربية.

ولذلك فإن الإسلام وضع للإنسان منهجًا يتناول ملكاته ومقدراته ومداركه ومواهبه بالتوجيه الصحيح والإرشاد، حتى تسمو وتنمو، وتكون مستعدة لأن تبلغ بالإنسان إلى الغاية التي هي غاية خلافة اللَّه تعالى في أرضه، بالتصرف فيما خلق اللَّه في الأرض جميعًا.

منهج تربوي:

وهذا المنهج التربوي الذي خططه الإسلام للسموِّ بالإنسان حتى يستطيع أن يدرك المنزلة التي أعده اللَّه تعالى لها، إنما هو منهج يقوم - كما تقوم المناهج التربوية المثلى - على ثلاثة أصول، وهذه الأصول الثلاثة هي: التلقين، والتمثيل، والتمرين. فعلى أصول التلقين والتمثيل والتمرين تقوم التربية الإسلامية.

ويسير الإسلام بالمربي - الذي هو الإنسان المطلق، لا خصوص عنصر من عناصر الإنسان - يسير به على هذا المنهج التربوي المعتمد على أصوله الثلاثة: من التلقين والتمثيل والتمرين، حتى ينتهي به إلى إقرار الملكات السليمة الصحيحة التي يكون بها مستعدًّا لأنْ يَرْشُد كما أعدّه اللَّه تعالى لأن يَرْشُد.

ولا شك أن هذا المنهج التربوي الذي أقيم على الأصول الثلاثة: التلقين، والتمثيل، والتمرين، إنما هو أصل مصدره الوحي، واستمداده إنما يكون من مصدري الوحي بالنسبة إلى الديانة الإسلامية وهما القرآن والسنة .

وإذا كان القرآن العظيم قد اشترك هو والسنة في الأصل الأوّل الذي هو التلقين، بحيث إن تقرير المبادئ وبسط الدعوات وإرساخ القواعد إنما أتى بعضه من طريق الوحي المراد به الإعجاز وهو القرآن، وأتى به البعض الآخر من طريق الوحي المجرد عن قصد الإعجاز وهو السنة النبوية الشريفة.

إذا كان القرآن والسنة قد اشتركا في هذا الأصل الذي هو التلقين، فإنهما بعد ذلك افترقا، فاختص القرآن العظيم بكونه الآية المقتضية صحة الرسالة وصدق النبوة، وذلك

باشتماله دون السنة على قصد الإعجاز.

وانفردت السنة النبوية بأنها - بعد أن تشارك القرآن العظيم في تقرير الأصل الأول الذي هو التلقين - تتجه إلى تحقيق الأصلين الآخرين، وهما: أصل التمثيل، وأصل التمرين.

السنة والكتب السماوية الأخرى:

فالقرآن والسنة إنما أمدّا المسلم بأدلة سمعية هي موضع الأحكام الشرعية الذي تستمد الأحكام منه، وهي كما عبّر عنها الإمام الغزالي في « المستصفى » التي تسمّى بمدارك الأحكام أو مدارك الشريعة، وهذه المدارك التي تُلُـقِّيت عن القرآن العظيم بلسان الإعجاز تتحقق من القرآن ومن السنة على السواء، ولكنّ السنة تزيد باختصاصها بتحقيق الأصلين الثاني والثالث، وهما: أصل التمثيل، وأصل التمرين.

وبذلك صارت السنة بذاتها - بقطع النظر عما اشتركت فيه مع القرآن - موفية بالأصول الثلاثة التي أقيم عليها المنهج التربوي الإسلامي، وهي: التلقين، والتمثيل، والتمرين.

فتماثلت السنة المحمدية الشريفة في هذا مع الكتب السماوية السابقة؛ لأنّ القرآن العظيم افترق عن الكتب السماوية السابقة بما اختص به دونها من قصد الإعجاز، وبذلك فإنه لا يمكن أن يقارن مقارنة تامة دقيقة مع الكتب السماوية الأخرى؛ لأن الكتب السماوية الأخرى ليست منقولة على معنى أنها الكلمة الإلهية الملقاة إلى الرسول، بل نقلت على معنى أنها كلمة الرسول التي عبّر بها عن الوحي الإلهي، والتي نقلها الناس عنه بالطرق المختلفة من النقل مع تجردها عن قصد الإعجاز فيها.

أما القرآن العظيم، فلما كان قصد الإعجاز متمثلًا فيه، وكان معتبرًا لدى النبي ﷺ ولدى الأمة تبعًا له اعتبارًا للكلمة الإلهية الملقاة إلى الرسول لا اعتبارَ كلمة الرسول التي تحكي الوحي الإلهي.

فلذلك صار الذي يمكن أن يقارن بالكتب السماوية المتقدمة من مصدري الوحي الإسلامي، إنما هو السنة الشريفة دون القرآن العظيم.

وإن من يرجع إلى تعريف السنة النبوية المشهور، فيعلم أنها عبارة عن أقوال النبي ﷺ وأفعاله وإقراراته، يتبين له في جلاء كونها الموفية بهذه الأصول الثلاثة التي أشرنا إليها من التلقين والتمثيل والتمرين، فإن الأقوال هي تلقين وإلقاء للحقائق وتعريف بالواجبات وإرساخ للقواعد، وأفعال النبي ﷺ هي تمثيل ليكون فيها النبي ﷺ المثال الصالح للأمة

فيما يأتي من الأعمال وما يترك، وما يحقق من امتثال الواجبات، وما يحقق من اجتناب النواهي، وقد قال اللَّه تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: 21].

وأما الإقرارات فإنما هي عبارة عن أفعال غير النبي ﷺ من المؤمنين التي تكون محلًّا لمراقبة النبي ﷺ ورضاه عنها إذا كانت مرضية، أو إنكاره إياها إذا كانت منكرة. فإن هذا يرجع إلى معنى التمرين، فالصورة التي يباشر بها المكلفون الامتثال إلى أحكام الشريعة بين يدي النبي ﷺ، والتي تكون محلًّا لإقراره أو لإنكاره، هي الصورة التي يتعود المؤمنون عليها عادةً تنتهي إلى الرسوخ في نفوسهم إذا أقرها النبي ﷺ، وإلى شيوعها فيما بينهم بالمُثُل المتكررة من إقراره ﷺ لأفعال المكلفين المختلفين التي يأتونها بين يديه، وبذلك يتحقق الأصل التمريني من الأصول الثلاثة التي أقيم عليها المنهج التربوي الإسلامي.

ولذلك عبر عن هذا المصدر من مصدري الوحي، وهو المصدر النبوي، عبر عنه بالسنة، ومن هنا جاء الاشتراك الذي عرَض لكلمة السنة في استعمالاتها المختلفة في المصطلح الشرعي الإسلامي، فقد أطلق لفظ السنة على الآثار المنقولة عن النبي ﷺ مما يرجع إلى الأقوال والأفعال والإقرارات، ثم أطلقت السنة على السلوك المتبع المعهود من الدين، والمتناسب مع روح الدين.

وبالاستعمال الأول أصبحت السنة مقابلة للقرآن، وبالاصطلاح الثاني أصبحت السنة مقابلة للبدعة، فإن الأشياء التي ليست من الأمر المعهود، وليست من السلوك المتبع، تعتبر من محدثات الأمور وبدعها؛ بمعنى أنها تعتبر مخالفة للسنة المأثورة والسلوك المعهود وخارجة عنها.

والمعنى الثالث هو معنى العقيدة الأصيلة التي تتلاءم مع روح الدعوة القرآنية السنية، والتي ترجع إلى الأصل الذي كان عليه بالتواضع الواقعي العملي، وإن لم يتكلم فيه أصحاب النبي ﷺ وتابعوه، خلافًا لما حدث من المقالات التي حدثت بعد ذلك، فاعتبرت من البدع الاعتقادية، أو اعتبرت من الأهواء في العقيدة.

تكوُّن بالسنة:

وبذلك كانت السنة بهذا الاستعمال الثالث مقابلة للأهواء والعقائد الضالة المنحرفة.

وبالسنة، بهذا المعنى الأول الذي هو معنى الآثار المنقولة عن النبي ﷺ تكوّنت السنة

بالمعنى الثاني الذي هو معنى السلوك المشروع، وتكوّنت السنة بالمعنى الثالث الذي هو معنى العقيدة الصافية الصحيحة الأصلية.

وبهذا المعنى من السنة تكوّن الجيل الأوّل من المسلمين تكوّنًا تربويًّا - كما قلنا - يظهر في العقيدة والسلوك، فتربّى الجيل الأول وهو جيل الصحابة تربيتين: تربية فردية، وتربية اجتماعية، ثم مِن تَينك التربيتين سرت التربية الإسلامية التي استُمدّت من السنة من الجيل الأوّل إلى الجيل الثاني، أو من الصحابة إلى التابعين، فتكوَّن الجيل الثاني تكونًا اجتماعيًّا على المثال الذي تكوّن عليه الجيل الأول الذي انشق الجيل الثاني منه وتكوّن بين يديه، واستمرّت الأجيال الإسلامية هكذا متسلسلة على التعاقب، يتكوّن كل جيل منها على مثال الجيل السابق على صورة التربية الاجتماعية التي تكوّن بها ذلك الجيل الأول بتأثير السُّنة. فصارت السُّنة بهذا مصدر المدارك الأساسية لروح الأمة.

وإذا كانت هناك معلومات قطعية نسمّيها معلومات للدين بالضرورة، ونعتبرها أصولًا إسلامية لا تقبل الاختلاف، ولا يمكن الحياد عنها، ولا يستطاع إنكارها، حتى اعتبر إنكارها مقتضيًا للكفر كما هو المصرح به في إنكار المعلوم من الدين بالضرورة، فإن هذه المعلومات الضرورية أو المدارك الأساسية إنما تكوّنت لروح الأمة الإسلامية استمدادًا من السُّنة فقط.

فالقرآن العظيم بما اشتمل عليه من قواطع المتون؛ أي من النصوص القولية التي هي منقولة بطريق التواتر الذي يفيد العلم القطعي، قد بقي فيها من حيث المعنى مجال للتأويل ومجال للتخصيص ومجال للتقييد، بحيث إن التي حَمَلت الأدلة القرآنية على محاملها المضبوطة، ومنعتْ من أن يُسلكَ بها طريق إلى محمل آخر، وجعلت فهم المعنى القرآني ساريًا في الجيل الأول، ثم في الأجيال بعده على صورة مضبوطة معينة، حتى صار ذلك من المعلوم من الدين بالضرورة - إنما هي هذه المعاني المتواترة المتظاهرة من آثار السنة، التي وإن كانت في ذاتها أدلة ظنية، إلا أن مجموعها أصبح يفيد القطع، كما يقال: إن مجموع الأدلة الظنية يفيد القطع، أو إن مجموع الظواهر يفيد القطع.

وبهذا الاعتبار فإن ممارسة السُّنة، التي هي بمعني أخبار النبي ﷺ المتعلّقة بأقواله وأفعاله وإقراراته، هي التي أصبحت مادة مغذية لذلك المعنى من التكوين الاجتماعي المتسلسل من جيل إلى جيل من أجيال الأمة الإسلامية.

ممارسة السنة:

فممارسة السنة تسمو بصاحبها من كل جيل من الأجيال نحو رتبة الأولين من الجيل الأول، وهو جيل الصحابة الذي تكوَّن بتلك العوامل التربوية المتظاهرة التي ترجع إلى أقسام السُّنة العديدة من الأقوال والأفعال والإقرارات، فكان الأثر الحاصل بالنسبة إلى الجيل الأول عَينَ الأثرِ الحاصلِ بالنسبة إلى الممارسين ممارسة تامة للسُّنة المنقولة المحكمة، التي ترجع إلى الأقوال والأفعال والإقرارات بصورة تُحصِّل لأفراد الممارسين للسُّنة من الأجيال الآتية بعد الجيل الأول ما حُصِّل في الجيل الأول من ذلك الأثر النفساني الانفعالي الذي هو أثر راسخ نستطيع أن نعبِّر عنه بالملكة.

فالسُّنة قد طبعت الجيل الأول - وهو جيل الصحابة - على ملكات نفسية وذهنية هي التي بها يتصرفون في استمداد الأحكام من القرآن والسنة، والتي بها يستطيعون أن يميزوا بين ما هو ضرورة دينية لا مجال للخروج عنها، وبين ما هو أمر نظري يكون قابلًا لاختلاف الأنظار وتعاقب الاجتهادات.

ووراء هذه المعرفة الجملية - التي هي راجعة إلى تحصيل الملكة الراسخة - تأتي المعرفة التفصيلية الموضوعية التي ترجع إلى ما يتعلق بالقرآن العظيم من العلوم التي يُعرف بها ناسخ القرآن ومنسوخه، ويُعرف بها المتعارض ودفع التعارض ببيان محامل الآيتين المتعارضتين ظاهرًا، ويعرف بها المجمل والمبين، ويعرف بها العام والمخصص، ويعرف بها المطلق والمقيّد، ويعرف بها سبب النزول، ويعرف بها المكي والمدني، فما هذه إلا معرفة تفصيلية موضوعية تستند إلى تلك المعرفة الجملية الكلية الأساسية التي صارت ملكة راسخة يتصرف بها الذين ثبتت لهم تلك الملكة في تقرير أحكام الدين استنادًا إلى المعارف التفصيلية الموضوعية.

علوم السنة:

وإذا كان القرآن العظيم منحصرًا لانضباط نصّه بالتواتر، ولأن مقدارَه مقدارٌ يسير، فإن السنة النبوية الشريفة غير منحصرة، نظرًا إلى وفرتها وإلى تعدد مصادرها. ولذلك أتى من تعارض الأحاديث، ومن تفاوت درجات الأخبار، ما جعل عمل تمحيص السُّنة ونقدها عملًا كبيرًا، إذا استقام استقامت به حقائق الديانة الإسلامية الإجمالية والتفصيلية، وإذا اختلّ اختلّت به أصول الديانة الإسلامية، واختلّت به فروعها.

فإن استناد السُّنة إلى أخبار الآحاد ورجوعها بالنقل إلى المصادر المختلفة، وتفاوت درجات الأخبار، مع اختلاف عوامل الترجيح ما بين بعضها وبعض - قد أوقع العاملين على جمع السُّنة في خوف عظيم، مما عسى أن يكون داخَلَ السنة النبوية الشريفة من اشتباه أو من توهُّم أو من كذب ووضع.

فلأجل حماية السنة من أن يختلط فيها هذا بذاك، وأن يخالط حقَّها الصريح باطلٌ، ظهر في القرن الثاني عِلْمُ السُّنة أو عِلْم الحديث الذي هو في حقيقته علم نقدي، لا كما يظنه الناس غالبًا علمًا نقليًّا.

فهو علم يعتمد على النقد، ولا يعتمد على النقل، وهذا النقد الذي اعتمد عليه علم الحديث في نشأته هو نقد يرجع إلى الأساليب، وآخر يرجع إلى المعاني.

ثم إن الفقه الذي هو تقرير الأحكام الشرعية التفصيلية المستنبطة من أدلتها الإجمالية التي منها أدلة السُّنة - يستند إلى السُّنة باعتبار كونها أحد مصدرين، وباعتبار كونها أوفر المصدرين عددًا. فلذلك احتاج الفقهاء إلى المعارف النقدية التي بني عليها علم السُّنة أو علم الحديث.

وظهر بهذا الاستناد الفقهي إلى نقول السُّنة التمييز بين عنصرين من علماء الدين هما: العنصر الذي عرف بأهل العلم أو أهل الرواية أو أهل الأثر، والعنصر الآخر الذي عرف بأهل الفقه أو أهل الدراية أو أهل النظر. فكان من العلماء من هم منقطعون إلى الأثر، وكان منهم منقطعون للنظر، وكان أهل النظر مضطرّين إلى الاستناد إلى معارف أهل العلم؛ لأن تمحيص النصوص التي يستند الفقه إليها إنما يُرجع فيها إلى أهل العلم.

وامتازت من بين هؤلاء وهؤلاء طبقة من الرجال الكُمَّل عُرفت بالجمع بين العلم والفقه، واشتهرت بذلك، فكانوا أهل أثر ونظر، أو أهل رواية ودراية، ويعتبر من مُقدَّمي هذه الطبقة وأشهر رجالها الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه.

الإمام مالك وكتابه « الموطّأ »:

ويعتبر كتاب مالك بن أنس وهو « الموطأ » الذي هو أقدم ما يوجد عندنا الآن من التراث الإسلامي، بل هو أقدم كتاب بعد كتاب اللَّه ﷻ بالحرف العربي بصورة عامة، فإنه يعتبر أول وضع جامع لهذين العنصرين وهما العنصر الفقهي والعنصر العلمي، أو العنصر الأثري والعنصر النظري.

ولسنا بحاجة إلى أن نورد ما قيل في « الموطأ » من ثناء الأئمة عليه، وتقديرهم لقيمته، وتعريفهم بفضله على العلماء والفقهاء، أو على أهل الرواية وأهل الدراية، واعتبارهم إيَّاه كتابًا جامعًا، حتى تردّدوا في اعتباره كتاب حديث أو كتاب فقه، فاستقرّوا في النهاية على اعتباره كتاب فقه وحديث معًا.

فمالك في « موطئه » إنما أراد إسناد الفقه بالأخبار، وأراد دعم الفقه بالعلم؛ ولذلك توجه إلى الأحكام الشرعية التفصيلية التي هي الفقه، ورجع بها إلى مصادرها من السنة، فلم يرجع إلى القرآن العظيم؛ لأن ذلك له موضوع آخر هو موضوع أحكام القرآن الذي صنف فيه بعد الإمامِ مالك الإمامُ الشافعي ﷺ، ولكنه اعتمد على هذا العمل الذي هو ديدن أهل العلم والرواية، وهو نقد الأخبار نقدًا يرجع إلى الأسانيد أو نقدًا يرجع إلى المعاني.

فَلَكَمْ نوَّه الناس بعدد ما جمع مالك ﷺ وروى من الأحاديث، حتى قالوا بالضبط: إن الذي رواه مالك بن أنس يربو على مِائة ألف حديث. وقارنوا ذلك بما أثبت مالك بن أنس وبما رواه غيره عنه، أو بما حدَّث به مالك من جملة ما روى، فكان ذلك بالنسبة إلى مرويِّه نزرًا يسيرًا؛ لأنهم لم يتجاوزوا به قرابة الألف وسبعمائة وخمسين حديثًا. ولم يحدث مالك بغير ذلك من كل ما روى، مما يرجع في مجموعه إلى الأخبار المسندة، والأخبار الموقوفة، والمرسلة، والبلاغات، والأخبار الفقهية المتعلقة بالعمل وبأقوال الفقهاء من الصحابة والتابعين إلى غير ذلك.

ولما كان هذا النقد مبنيًّا من جهة على نقد الأسانيد بما يرجع إلى التأمل في قوَّة الحكاية والرواية باعتبار الجرح والتعديل؛ مما يرجع إلى الأصول المقرّرة عند علماء الحديث من العدالة والضبط وثبوت التلاقي إلى غير ذلك، فإنه من حيث المعنى نقد الأحاديث أيضًا نقدًا لا يقلّ عن النقد الذي نقدها به من حيث الإسناد، فجعل عنصر الفقه أحيانًا وعنصر العمل المتبع أحيانًا طريقة للنقد، وبذلك أتى في نقده المعنوي هذا بعمل عجيب؛ إذ جعل السُّنة منتقِدة للسُّنة، وجعل مصدر الفقه منتقَدًا بالفقه.

وهذا هو المعنى الناشئ من رسوخ تلك الملكة التي نوَّهْنا بها، والتي قلنا: إنها ملكة تنشأ من ممارسة السُّنة وتعاطي علومها. وذلك ما عبَّر عنه مالك بن أنس بنفسه في قوله: « ليس العلم بكثرة الرواية، وإنما هو نور يقذفه اللَّه في قلب من يشاء ».

فإن المراد بالقذف هنا ليس القذف الذي نزع إليه الإمام الغزالي، والذي مال إليه كثير من الصوفية من معنى تحصيل المعرفة بدون الطريق المحصل للمعرفة عادةً، ولكنه

عبارة عن قذف إلهي بتوفيق الطالب إلى الطلب، وإعانته على تحصيل ما طلب، والفتح عليه فيما يطلب، وتمكينه بحسن تقدير اللَّه تعالى من تحصيل العلوم المتعلقة بالسنّة، ومن ممارسة الآثار التي تتكون بها تلك الملكة التي عبر عنها بأنها نور مقذوف في القلب يقذفه اللَّه في قلب من يشاء.

وبمقتضى هذه الملكة، أو بمقتضى هذه القوة النورانية، استطاع الإمام مالك ﷺ أن يتصرف في الأحاديث الصحيحة من حيث الإسناد إثباتًا ونفيًا، اعتمادًا على المعاني، كما هو مشهور عند علماء الحديث وعلماء الأصول من عمله في حديث خيار المجلس، ومن عمله في حديث المسرات، وغير ذلك مما عمد فيه إلى أخبار صحيحة من حيث الإسناد موثوق برجالها من أركان النقد الإسنادي الراجع إلى الجرح والتعديل، فاعتبر المعاني الفقهية المنتزعة من ذلك مقياسًا لتصحيحها والأخذ بها، حتى اعتمد على تركها مع تقرير صحة أسانيدها.

تدقيق علمي:

ومن جهة أخرى تقابل هذه، فإنه اعتمد في « موطّئه » على أخبار لا تعتبر عند علماء الحديث من بعده بالغةً درجة الصحيح، على حسب نقد المتن على القواعد التي تقررت عند علماء الحديث، وإنما اعتمد مالك على تلك الأحاديث وحدَّث بها وخرّجها ورواها؛ لأن المعاني والأعمال المأثورة التي نقد بها أحاديث صحيحة فضعفها، تسند هذه الأحاديث وتعضدها، فتقويها حتى ترتفع بها إلى درجة الصحيح، وإن كانت من حيث المتن غير بالغة إلى درجة الصحيح.

ومن ذلك ما وقع في موطأ الإمام مالك من إخراج أحاديث من الموقوف ومن المرسل، ومن البلاغ، اعتمادًا على أنها معضودة إما بأحاديث أخرى، أو بأقوال ترجع إلى فقهاء الصحابة والتابعين، أو لمجرد الاكتفاء بالاشتهار، حتى اعتبر ذكر راوٍ مُغْنِيًا عن ذكر المروي عنه، كما هو الشأن في المراسيل التي أرسلها عن سعيد بن المسيّب، وهي منقولة عن أبي هريرة ﷺ وإن لم يذكره، أو المراسيل التي أرسلها عن عروة بن الزبير، وهي منقولة عن عائشة أم المؤمنين ﷺ وإن لم يذكرها.

ولذلك فإن هذا الصنيع أوقع المتتبعين للموطأ بعد أن نبّهوا بقيمته في حيرة من الجمع بين التحرّي العظيم الذي اشتهر به مالك، والصحة التي أخذ بمقتضاها كل حديث مسند خرج في الموطأ مسلّمًا عند أهل الصحيح، وبين ما وقع في « الموطأ » من اشتمال على

مراسيل وبلاغات وموقوفات ومقطوعات ليس من الشأن أن تكون ثابتة عند أهل الصحيح.

فذهب الحافظ أبو عمر بن عبد البر إلى أن مذهب مالك والسلف حجيّة تلك الآثار، فبنى على هذا أن مالكًا يقول بحجيّة المرسل ويقول بحجيّة البلاغ، ويقول بحجيّة الموقوف، وإن كان المحقّقون من الأصوليين لم يزالوا غير مطمئنين إلى هذا المعنى، حتى قال الإمام الحافظ السيوطي ﷺ: إن المعروف من كوْن هذا مذهبًا لمالك وللسلف قبله - كما ذكره ابن عبد البر - هو أمر على فرض كونه ثابتًا لا يحتاج إلى ذكره. وذلك لأن هذه الآثار الموقوفة أو المرسلة إنما هي آثار معضودة من طرق أخرى، وهي كلها ثابتة عند أهل الصحيح. فلذلك لا يمكن أن نعتبر مُخرجها قائلًا بحجيّتها؛ لأنها لو كانت مرسلة إرسالًا فقط، ولم تكن معضودة بإسناد مرفوع من طريق آخر، لَصَحَّ أن يقال: إن الذي خرّجها يقول بحجيّة المرسل أو يقول بحجية الموقوف، ولكن هذا المرسل الذي خرّجه مرسلًا هو في حقيقته مسند، والموقوف الذي خرّجه موقوفًا هو في حقيقته مسند مرفوع.

ولأجل ذلك اهتم المتتبعون بتتبع أحاديث « الموطأ »، وكان المُجلِّي في ذلك هو الحافظَ أبا عمر بن عبد البر، فتتبع جميع أحاديث « الموطأ » من الموقوفات والمراسيل والبلاغات، واستقصى تخريجها من طرق أخرى عن مالك غير مرسلة أو غير موقوفة، أو عن غير مالك بطريق يصل بها إلى درجة الصحة ويثبتها.

حديث هذا الدرس:

وحديث الدرس الذي نبحث فيه الآن هو بلاغ من هذه البلاغات، لأنه قال مالك: « أنه بلغه عمن يثق به من أهل العلم »، وقد أحصى ابن عبد البر البلاغات التي وقعت في « الموطأ » فانتهى بها إلى واحد وستين بلاغًا، وخرّجها كلها مسندة من طرق مختلفة في كتاب « التقصي »، إلا أربعة أحاديث وردت بلاغًا في « الموطأ » ولم يقف ابن عبد البر ولا غيره من بعده على طريق لإسنادها.

أولـهـا: حديثنا هذا، حديث ليلة القدر.

وثانيها: حديث « **إني لَأَنْسَى، أو أُنَسَّى لأَسُنّ** »[1].

وثـالثها: حديث « **إذا أَنْشَأَتْ بَحْرِيّة ثم تَشاءمَتْ، فتلك عينٌ غُدَيقةٌ** »[2].

ورابعها: حديث معاذ بن جبل ﷺ أنه قال: آخر ما أوصاني به رسول اللَّه ﷺ وقد وضعت رجلي في الغرز أن قال: « **أحسن خُلُقَكَ للناس يا معاذ بن جبل** »[3].

(1 - 3) أخرجه مالك في الموطّأ.

وهذا الحديث، الذي هو رابع البلاغات غير المسندة في « الموطأ » هو الحديث الذي أورده مالك ﷺ حديثًا سابعًا في الأحاديث التي جمعها تحت ترجمة ما جاء في ليلة القدر، وختم بعده بحديث ثامن هو حديث إدراك العشاء من ليلة القدر.

وهذه الترجمة وهي ترجمة ما جاء في ليلة القدر، اختلفت روايات « الموطأ » في موضعها الترتيبي من الكتاب الذي تندرج فيه خاتمة له، ففي هذه الرواية التي بين أيدينا والتي حدّثنا بها الآن، وهي رواية يحيى بن يحيى المصمودي الليثي عن زياد بن عبد الرحمن المشهور بشبطون أنه سمع مالكًا - وهي ترجع إلى عدة أحاديث من كتاب الاعتكاف لم يروها مباشرة عن مالك ﷺ، وإنما رواها عن زياد بن عبد الرحمن - وذلك أن يحيى سمع « الموطأ » أولًا قبل أن يهاجر إلى المدينة لمالك بن أنس عن زياد بن عبد الرحمن، ثم لما أدرك مالكًا روى عنه متثبتًا مما كان سمعه من زياد، وفاته مجلس أو مجالس لمالك ﷺ حدّث فيها بهذه الأحاديث في غيبته، فلم يتجرّأ على التحدث بها عن مالك لأنه لم يسمعها منه مباشرة، وإنما اكتفى بالتحدث بها بسنده الأول عن زياد بن عبد الرحمن.

وهذا الحديث والأحاديث التي انتظمت معه في ترجمة ما جاء في ليلة القدر، اعتبرت في رواية أخرى - غير رواية يحيى بن يحيى من « الموطأ » - موضوعة في كتاب الصوم آخره، لا في كتاب الاعتكاف آخره، وهذا هو الصنيع الذي درج عليه الإمام البخاري في صحيحه، فإنه اعتبر ما جاء في ليلة القدر تابعًا لكتاب الصوم.

أما على اعتبار كتاب التراويح مفصولًا عن كتاب الصوم ومستقلًّا عنه، فجعل ما جاء في ليلة القدر مندرجًا في كتاب التراويح، وهي رواية المستملي.

وأما على اعتبار التراويح تابعًا لكتاب الصوم، فكان ما جاء في ليلة القدر متصلًا بما جاء في التراويح، وبما جاء في فضل قيام رمضان، ومندرجًا في كتاب الصوم على جميع روايات البخاري، غير رواية المستملي عن أبي ذر.

واعتبار هذا الحديث والأحاديث التي تندرج معه تحت ترجمة ما جاء في ليلة القدر متصلًا بكتاب الاعتكاف هو أولى من اعتباره متصلًا بكتاب الصوم، وذلك لما ورد في هذه الأحاديث في ذاتها من تحرّي الأيام التي جعلت ليلة القدر متحرَّاة فيها بالاعتكاف، ومن أمر النبي ﷺ باعتكاف العشر الأواخر التي أُرِي فيها ليلة القدر بعد أن اعتكف ﷺ العشر الوسطى، ثم أُرِي فيها ليلة القدر في العشر الأواخر فاعتكف في العشر الأواخر، وحثَّ على الاعتكاف معه وندب إليه، وقد أفاد هذا الحديث السبب في إعطاء هذا الفضل لليلة القدر.

ليلة القدر وتفضيلها:

فالأحاديث السابقة، وهي الأحاديث الستّة التي تقدّمت قبل هذا الحديث تحت عنوان: « ما جاء في ليلة القدر » قررتْ فضلَ ليلة القدر، وهذا الفضل الذي قررته الأحاديث هو الفضل المقرر بالتواتر أخذًا من سورة القدر، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: 1، 2] إلى آخر السورة.

فهذه السورة جاءت تنوّه بالقرآن العظيم من طريق التنويه بمنزله، واستناده إلى أعظم مُنزِل، وهو اللَّه تعالى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾، ثم بطريق التنويه بالليلة التي أنزل فيها وهي ليلة القدر، إذ قال تعالى: ﴿فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾، ثم بيّن فضلها فقال: ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾، ثم بيّن السبب في ذلك بقوله: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ إلى آخر السورة.

وهذا المعنى من التنويه جاء مطّردًا منعكسًا بين القرآن الذي هو المُنزَل، وبين الليلة التي هي المنزَل فيها، فإن تشريف المنزل يقتضي تشريف الظرف، وتشريف الظرف يقتضي من جهة أخرى تشريف المظروف، وهو المنزَل. ولأجل ذلك فإن هذا التنويه المطّرد المنعكس قد تقرر أولًا على صورة إجمالية بأن القرآن - وما أدراك ما هو - نزل في ليلة القدر، وما أدراك ما هي.

ثم بعد ذلك فصل هذا الإجمال بقوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾، ثم بعد ذلك بيّن الوجه في هذا التفضيل التشريفي التفصيلي الذي فصَّل به الإجمال الأول، فأورد اللَّه تعالى الأسباب الثلاثة التي جعلت ليلة القدر خيرًا من ألف شهر، وهي **أولًا**: تنزل الملائكة والروح، **وثانيًا**: شرف الإذن الذي يستند إليه هذا التنزل، **وثالثًا**: كونها مقصورة على السلام بحيث إنها لا تشتمل على غضب ولا على نقمة ولا على ضرر.

فكان المعنى الواضح المتفق عليه استمدادًا من دلالة هذه السورة، أن اللَّه أنزل القرآن في ليلة القدر، وأن ليلة القدر أفضل من ألف شهر، وأن سبب هذه الفضيلة إنما هو تنزُّل الملائكة إلى آخره.

وبعد الاتفاق على هذا الأمر الواضح ابتدأت مواقع الأنظار تَدِقّ، وبدأت الاختلافات بين الناظرين تثور، فثار الخلاف أولًا فيما يرجع إلى ضبط معنى إنزال القرآن العظيم، لِمَ ينزل دفعة واحدة، وإنما نزل منجمًا في نحوٍ من ثلاث وعشرين سنة، وبذلك لا يمكن أن يكون إنزال القرآن العظيم حاصلًا في ليلة، كما هو ظاهر ما دلت عليه سورة القدر، فسلك المستشعرون لهذا الاستشكال الواضح طريقتين في دفع هذا الاستشكال.

الطريقة الأولى: وهي الطريقة التي نصرها القاضي البيضاوي، وهي أن المراد بإنزاله في ليلة القدر: ابتداء إنزاله، فقوله تعالى: ﴿أَنزَلْنَاهُ﴾ مبتدئين، وجعلنا الشروع فيه المقتضي بما يتعاقب بعد ذلك واقعًا في ليلة القدر، فعبّر بالظرف عما كان ظرفًا لبعض الحدث، لا لكلِّه، كما هي الطريقة المشهورة من التجاوز في استعمال الظروف.

والطريقة الثانية: هي الطريقة التي بنيت على أن النزول هنا هو غير النزول الذي نزل به جبريل على النبي ﷺ بالقرآن منجمًا، وإنما هو نزول يرجع إلى معنى غيبي، وهو نزول القرآن العظيم إلى السماء الدنيا من اللوح المحفوظ وإلقاؤه إلى السفرة الذين تلقَّى جبريل عنهم ما يبلغه إلى النبي ﷺ.

وهذا وإن كان أمرًا في ذاته مقبولًا، إلا أنه لما كان أمرًا غيبيًّا فإنه يتوقف على دليل توقيفي، وهذا الدليل غير متوفر؛ لأن الأدلة التي استندوا إليها في إثبات هذا المعنى ترجع إلى أحاديث ضعيفة غير موثوق بها عند نَقَلة الأثر، على أن الداعي إلى هذا الادّعاء – الذي لا دليل عليه – هو داع غير متحقق، وذلك لما بينا مما أشار إليه القاضي البيضاوي واختاره، وهو: أن يكون معنى الإنزال هنا ابتداء الإنزال، هذا هو المشار الأول من مشارات النظر.

استشكالات عديدة:

وأما المشار الثاني: فهو معنى الجمع بين ما أفاده اللَّه تعالى في سورة « القدر » وما أفاده قوله تعالى في سورة الدخان: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ۝٤﴾، فتردّدوا هل الليلة التي أشير إليها في سورة « الدخان » ووصفت بكونها مباركة وبأنها يفرق فيها كل أمر حكيم، هي عين الليلة التي أشير إليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ ووصفت بتنزل الملائكة والروح إلى آخره؟ فاختار جمهور من المحققين أن الليلة واحدة، وهو الذي اختاره القاضي البيضاوي تبعًا لصاحب « الكشاف »، وهو الذي جزم به الإمام القاضي أبو بكر بن العربي في شرحه على « الموطأ » الذي سماه « القبس ».

وبذلك تكون هذه الليلة هي التي وصفت بهذه الأوصاف المختلفة المجتمعة، مما ورد في سورة « القدر » ومما ورد في سورة « الدخان »، وتكون هي الليلة التي يفرق فيها كل أمر حكيم. فإن فرق الأمر الحكيم على ما قرره البيضاوي إنما هو مِنْ « فَـرَّق » بمعنى: ميَّز وأزال الاختلاط. ويكون الأمر الحكيم إما من الحكمة، وإما من المحكم وهو ضد المتشابه، وإما من المقضي أي الذي حكم به من استعمال « حكَم » بمعنى قضَى.

وأيًّـا كان، فإن المقصود بهذا الأمر الحكيم الذي يفرق فيها إنما هو ما جاء به القرآن

العظيم من الهدى والبيان، فذلك هو الأمر المقضي، أو هو الأمر المحكم ضد المتشابه، أو هو الأمر الذي بني على الحكمة، لأن الذي أنزله اللَّه تعالى من الوحي على النبي ﷺ إنما هو الحكمة، فعلى هذا درجوا على أن الليلة هي الليلة، وأن المُنزَّل هو المُنزِّل.

وهناك طريقة أخرى جعلت الليلة غير الليلة، وجعلت الأمر الذي يفرق فيها غير الأمر الذي تتنزل به الملائكة والروح مما ورد في سورة « القدر »، فأثبتوا أن هذه الليلة التي ورد ذكرها في سورة « الدخان » والتي يفرق فيها كل أمر حكيم هي ليلة النصف من شعبان، وادَّعَوا أن تلك الليلة تُقدّر فيها الأمور تقديرًا سنويًّا، بحيث إن ما يقع تعلّق القدرة والإرادة به مما سبق تحققه في علم اللَّه تعالى، إنما يتعلق تمتينه وتجديده تعلّقًا خاصًّا بما هو واقع بين ليلة نصف شعبان وليلة نصف شعبان، مما تنتظره تلك السنة من الأحداث.

وقد استندوا في ذلك إلى أحاديث هي أضعف درجة وأقل شأنًا من الأحاديث التي استند إليها الأولون فيما يرجع إلى معنى المُنزَّل، وإلى ادعاء أنه ينزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا.

وعلى هذا ورد إشكال عظيم، وهو إشكال يتعلّق بهذا المعنى الذي ادّعوه، مما يرجع إلى التصرف في صفة من صفات اللَّه تعالى بما لم يرد عليه دليل من الأدلة التوقيفية، نظرًا لأنهم زعموا هذا المعنى من التقدير السنوي، فإلى أي نوع يرجع هذا من نوعي التعلّق التي هي مقررة في علم الكلام؟ (بصفة القدرة وصفة الإرادة على معنى التكوين).

فإذا كان المراد بالتقدير التقدير الصلوحي، فإن التقدير الصلوحي تقدير أزلي قديم. وإذا كان المراد به تقديرًا تنجيزيًّا حادثًا، فإن التقدير التنجيزي الحادث يتعلّق بكل حدث عند بروزه إلى حيز الواقع، فأي معنًى لهذا التقدير الذي اعتبروه تقديرًا سنويًّا؟

ونظرًا إلى تظاهر أوجه الاستبعاد والاستشكال من طريق النقل ومن طريق العقل، من الطريق الحديثي ومن الطريق الكلامي، فإن بعض المتأخرين - وهو الشيخ أحمد ابن عبد الرحيم الدهلوي - المشهور بشاه ولي اللَّه صاحب كتاب « حجة اللَّه البالغة » قد مال في دفع هذه الاستشكالات، وللجمع بين الطرق المتعارضة، إلى ادّعاء أن ليلة القدر ليلتان: ليلة هي التي يفرق فيها كل أمر حكيم، وهي غير خاصّة برمضان فيما ادّعى، ولكنها تكون دائرة في السنة، وكانت في رمضان على الخصوص في السنة التي أنزل فيها القرآن، وليلة أخرى هي ليلة يتضاعف فيها فضل القربات ويسمو ثواب الطاعات، ويقوم المؤمنون فيها مجتمعين بالطاعات، فتتعاكس أنوار طاعاتهم بعضها على بعض، وهذه

هي المرادة من ليلة سورة « القدر » التي يتنزل فيها الملائكة والروح.

تأكد فضل ليلة القدر في رمضان:

وقد جزم القاضي أبو بكر بن العربي ببطلان هذه الطريقة، وجزم بأن الإنزال واحد، وبأن المُنزَّل واحد، وبأن الليلة ينبغي لذلك أن تكون واحدة، وقال: « إن هذا المعنى وهو ما تقتضيه وَحْدة الإنزال وَوَحْدة المنزل من وحدة الليلة، هو الذي خفي على كثير من المفسرين لأحاديث وضعت على النبي ﷺ لا أصل لها من الصحة، فلا تَحفِلوا بها ».

وبذلك استقر جمهور المحققين على أن الليلة المشار إليها في سورتي « القدر » و« الدخان » إنما هي ليلة واحدة، وأنها ليلة القدر التي أنزل فيها القرآن، والتي يفرق فيها كل أمر حكيم. وبذلك تجتمع فضائل ليلة القدر، ويتّجه ما مال إليه الجمهور واقتضته صراحة الأحاديث من أنها لا تكون إلا في رمضان في المظانِّ التي تتحرّى فيها، على حسب ما ورد في الأحاديث، وعلى حسب ما اختلفت عليه أقوال العلماء بحسب اختلافهم بين مسالك الترجيح للأحاديث المتعارضة. وتكون هذه المَيْزة راجعة إلى المزيَّة التي أثبتها اللَّه تعالى لشهر رمضان إذ قال تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ﴾، ثم قال تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: 185].

فكان تفضيل شهر رمضان بإنزال القرآن مقتضيًا تفضيلًا خاصًّا من شهر رمضان، لخصوص الليلة من ذلك الشهر التي كانت محلًّا لنزول ما فضل بنزوله الشهر كله.

وهذا يرجع إلى معنى تفضيل الأيام بالأعمال التي هي ظروف لها، كما ورد في الشرع العزيز من تفضيل الأشهر الحرم، ومن تفضيل يوم عرفة، ومن تفضيل يوم الأضحى، ومن تفضيل يوم الفطر، ومن تفضيل يوم الجمعة.

وهذا التفضيل الشرعي الذي وردت به الأدلة الشرعية للأزمان أشهرًا كانت أم أيامًا أم ليالي، هو له مقتضٍ ومقتضًى.

أما المقتضي لهذا التفضيل، فإنه ما يشتمل عليه ذلك الزمان من حدوث أمر إلهي شرَّفه اللَّه تعالى وبارك فيه، فشرَّف ظرفه وبارك في ظرفه بمباركته في الحدث الذي وقع فيه.

وأما المقتضى الذي يقتضيه هذا التفضيل فهو الحث على العبادة، والحث على القربات، ورفع درجة العبادة ودرجة القربى في ذلك الزمان عن مثل درجتها في زمان آخر.

ونظير هذا ما وردت به الأدلة الشرعية أيضًا من تفضيل الأماكن، كما ورد في تفضيل الحرمين الشريفين: مكة والمدينة، وفي تفضيل المسجد الأقصى، وفي تفضيل المساجد، وتخصيص كل من هذه المفضَّلات بأحكام يقتضيها التفضيل على حسب الدرجة التي وضع ذلك المفضلُ فيها.

وهذا المعنى من مشروعية العبادة والطاعات والقربات، التي هي ذات معانٍ أخروية لا دنيوية لأجل تفضيل الأماكن أو تفضيل الأزمنة، إنما يرجع إلى قصد الشرع من صلاح العباد. وذلك لما قرّره الإمام أبو إسحاق الشاطبي، واحتفل بتقريره في كتاب « المقاصد » من « موافقاته » من أن الأحكام الشرعية إنما قصدت بها مصالح العباد لا غير، وأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي مقصودة للمعاني القائمة بها التي هي المصالح التي شرعت تلك العبادات لأجلها. ومعلوم أن المصلحة من مشروعية العبادة، من حيث هي، هو ما تكرر التصريح به في القرآن العظيم في الغرض من الرسالة وهو التزكية النفسية، وما في العبادة من إعداد للمعاد ومن صلاح للمعاش.

وذلك لأننا إذا قررنا مصلحة العباد على الوجه اللائق بالحكمة الإسلامية، فإن تلك المصلحة إنما ينبغي أن تقرر بالاعتبار المزدوج بين المصلحتين المعاشية والمعادية.

وإذا كان الشرع قد كلّفنا بأعمال لا تخلو من مشقة، وهي أعمال العبادات والقربات، فإن التكليف بهذا ليس مقصودًا للإعنات ولا للنكاية والإرهاق، وإنما تقوم المصالح المستجلبة والمفاسد المستدفعة على اعتبار معنى الجمع بين مصلحة الحياة الدنيا ومصلحة الحياة الأخرى؛ أي من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى كما عبّر عن ذلك أبو إسحاق الشاطبي، لأنه إذا ثبت أن للإنسان معادًا، فإنه ليس من الرشد أن يتغافل عن معاده ذلك، وليس مِنْ نُصْحِ الناصح المشرِّع الحكيم أن يحثه على مصلحة معاشه وأن يهمل مصلحة معاده، وذلك لأن الدنيا باعتبار فتنتها وباعتبار كونها ماثلة للإدراك الحسي مُثولًا ماديًّا كثيرًا ما تُثني عن ملاحظة أمر الآخرة، فيكون صلاح معاشه في أمور كثيرة محققًا لفساد معاده، ويكون ذلك جارًّا به إلى التفريط في المعاد، بحيث إنه يصلح حياته بفساد أخراه.

ولذلك أعطته الشريعة نظامًا يجعل أعماله في الدنيا ذات أثر في الآخرة، بما قررته من وصفي الحسن والقبح، بمعنى ترتب الثواب وترتب العقاب للأعمال الدنيوية بصورة يتحقق بها ذلك في عالم الجزاء لا في الحياة الدنيا.

العبادات ترجع إلى الصلاح الإنساني:

وجَعْلُ الشريعة محل الفائدة من تلك التكاليف إنما يرجع إلى الصلاح الإنساني فيما يصلح به الفرد وفيما يصلح به المجتمع، فكان المعاد غاية وكان المعاش موضوعًا. وبذلك جاء الفضل الإلهي يمنح بعض القربات التي جعلت وسيلة لتحقيق سعادة المعاد، نائلةً من التفضيل ومن الزيادة ومن التوفير ما اقتضاه فضل اللَّه تعالى، نظرًا إلى أن الناس مشغولون بدنياهم، محجوبون عن أخراهم. ولما كانت الأخرى محجبة عليهم، فإنهم كثيرًا ما يقعون في الإعراض عنها من حيث يقصدون، ومن حيث لا يقصدون. ولذلك لزم أن يكون فضل اللَّه تعالى موصّلًا إياهم إلى السعادة الأخروية مع مراعاة ما هو مركب فيهم من النزعة إلى الحظوظ الدنيوية، كما قال القاضي أبو بكر بن العربي فيما أوتيت هذه الليلة – وهي ليلة القدر – من الفضائل: إن المسلمين فيها يكونون قد خففت عليهم أتعاب الدنيا ووفرت لهم فضائل الآخرة.

وبناءً على هذا أورد العلامة شهاب الدين القرافي في الفصل التاسع والتسعين من فروقه، فرقًا بناه على تقرير تفضيل الأماكن وتفضيل الأزمنة بما يشرع في تفضيلها من القربات، فقرر أن الشريعة فضلت أماكن وفضلت أزمنة، وأنها جعلت العبادات من الصلاة والصيام مقتضًى لذلك التفضيل، وأن نسبة الصلاة إلى البقاع كنسبة الصوم إلى الأزمنة، وبعد أن قرر هذا أورد على عادته استشكالًا بناه على تفضيل الأشهر الحرم، فإنها أزمان فضَّلها اللَّه تعالى ولم يشرع لها الصوم تفضيلًا، مع أنه لما فضل الأماكن كالمساجد شرع الصلاة لإعلان تفضيلها.

وهذا الأمر الذي ذهب إليه القرافي من الفرق، وبنى عليه ما أورد من الاستشكال، هو في الغالب بالنسبة إلى الأشهر الحرم ممنوع؛ لأن كثيرًا من الأشهرالحرم مشروع صومه على معنى الندب. وإذا سلّم أن بعض الأزمنة لم يشرع فيه الصوم، فإن ذلك إنما يكون لموانع كما الشأن بالنسبة لتحية المسجد، أو لركعتي الطواف في الأوقات التي هي أوقات حرمة للنافلة أو كراهة لها.

فعلى ذلك يجري القياس فيما لم يشرع صيامه من الأشهر الحرم، أو ما منع صيامه من مثل يومي العيدين، أو مثل يوم الجمعة عند كثير من الفقهاء، وإن كان قول مالك في « الموطأ » على عدم كراهة صوم يوم الجمعة وقال إنه حسن.

وقد دل القرآن العظيم من جهة أخرى على أن الصوم مشروع لتعظيم الأزمنة فيما تقدم من قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة: 185].

وبهذا المعنى الذي يندفع به الاستشكال، الذي قرره القرافي في الفرق التاسع والتسعين، ينبغي الاستدراك على القرافي أيضًا فيما تضمنه فرقه الآخر وهو الفرق الثالث عشر بعد المائة الراجع إلى تفضيل المعلومات، حيث حصر أسباب التفضيل الشرعية في قواعد انتهى بها إلى عشرين، وجعل بعض مقتضيات التفضيل راجعة إلى الذات أو إلى الصفة، أو إلى الدلالة أو إلى التعلّق أو إلى الجوار، أو إلى النَّسب أو السبب أو إلى الثمرة أو إلى الحلول.

وأراد من هذا الفرق الانتصار لما قرّره القاضي عياض وحكى الإجماع عليه، من تفضيل محلّ قبر النبي ﷺ على كل موضع في الدنيا على الإطلاق، تفضيلًا يستثني محل القبر الشريف من الخلاف في التفاضل بين مكة والمدينة، فإن الذين توقفوا فيما حكاه القاضي عياض بَنَوْا توقفهم على جعل التفضيل الشرعي جمليًّا؛ أي بكثرة الثواب.

وبيَّن القرافي أن التفضيل لا يكون بكثرة الثواب، وإنما يكون راجعًا إلى القواعد العشرين التي ذكرها، ولكنه أخلّ في ذكره القواعد العشرين بالتفضيل الذي يكون راجعًا إلى الاستقرار في الأزمنة، والذي منه تفضيل ليلة القدر، زيادة على ما فيها من داعٍ آخر للتفضيل يرجع إلى قاعدة من القواعد التي ذكرها القرافي، وهي التفضيل بسبب المتعلق.

ما يتعلق برؤية الرسول ﷺ:

وظاهر الحديث في تفضيل ليلة القدر من أن النبي ﷺ أُرِي أعمالَ الناس قبلَه أو ما شاء اللَّـه من ذلك فكأنه تقاصر... إلخ - أن ليلةَ القدر لم يكن فضلها مشروعًا قبل ما أُرِيَ النبي ﷺ ما أُرِيَه، وأن هذه الإراءة إنما كانت عبارة عن إطلاع على الغيب بطريق الوحي. فالبناء للنائب إنما هو لأن الفاعل معروف، وهو اللَّه تعالى، وكثيرًا ما وقع التعبير عن المَرَائي النبوية بطريق الوحي بهذا الطريق من البناء للنائب.

والمرئي إنما هو أعمار الناس قبله، وأعمار الناس قبله لا يخفى أنها صيغة تستغرق جميع العصور السابقة لعصر البعثة النبوية الشريفة، وهذه الإراءة لما كانت إراءة غير عادية، وكانت متعلقة بالأعمار التي هي شيء لا يدرك بالأبصار، فإنها يجوز أن تكون راجعة إلى الأعمار بالمعنى الفردي، ويجوز أن تكون راجعة إليها بالمعنى الجماعي؛ أي أعمار الأمم. وقد استعمل القرآن العظيم لفظ العمر في الدلالة على المعنيين، فكل من

المحملين جائز، وكل من المحملين توجد عليه أدلة.

ونظرًا إلى صعوبة ضبط هذا المعنى من الرؤية ومن المشاهدة، وصعوبة تحقيق تعلّقه بالأعمار التي هي أمر مجرد غير محسوس، جاء الراوي في تعبيره بما اقتضاه الحرص على التحري في مثل هذه الأمور التي لا يمكن أن تؤديها العبارة تأدية دقيقة بقوله: « أو ما شاء اللَّه من ذلك »؛ لأن هذه الرؤية هي أمر لا يكيف، فيجوز أنه ﷺ رأى الأعمار، ويجوز أنه رأى آثارها من الأعمال كما قيل في وزن الأعمال.

وهذا يرجع إلى معنًى من معاني شمائله الكريمة ﷺ في حرصه على أمته وشفقته عليهم؛ حيث إنه لما رأى هذا تقاصر أعمار أمته ألا يبلغوا من العمل مثل الذي بلغه السابقون، فأراد أن يبلغ بهم إلى ما فوق ذلك. وعلى ذلك يكون إعطاء اللَّه تعالى إياه ليلة القدر مبنيًّا على اطّلاع إلهي انكشف به للعِلم القديم ما في نفس النبي ﷺ بدون أن يعبر عنه، على نحو ما ورد في قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ ﴾ [البقرة: 144]، ويجوز أن يكون النبي ﷺ دعا بذلك دعاءً صريحًا، فأجابه اللَّه إلى ذلك بإعطائه ليلة القدر خيرًا من ألف شهر.

على أن صريح الآية يقتضي تفضيل ليلة القدر على الأيام الطويلة وعلى الأشهر الكثيرة بقوله تعالى: ﴿ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾ [القدر: 3]، وقد اتجهت أنظار المفسرين إلى التساؤل عن وجهة تخصيص الألف، لماذا كان المقدار الزمني الذي فضلت عليه ليلة القدر مقدارًا محصورًا في ألف شهر؟ فتردّدوا في أن هذا المقدار المحصور مراد الحصر والتعيين أو ليس المراد، فلما ذهبوا إلى أن العدد مراد جاءت الأخبار الواهية من الإسرائيليات والأحاديث الراجعة إلى العصبيات التي منها الأحاديث الراجعة إلى تنقيص بني أمية.

استعمال الأعداد هل هو مجازي؟

وهذه الأحاديث لا تبلغ درجة الصحيح، ولكنَّ أمثلَها هو حديث الترمذي « أنه ﷺ رأى في منامه بني أمية ينزون على منبره نزو القردة، فشق ذلك عليه، فنزل عليه ﴿ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴾.

قال الرّاوي: فعددنا حكم بني أمية، فإذا هي ألف شهر لا تزيد ولا تنقص ».

وهذا المعنى هو غير مسلّم **أولًا** في الواقع؛ لأن مدة حكم بني أمية أكثر من ألف شهر، **وثانيًا** فإنه من الأحاديث التي وردت من طريق الدعايات والعصبيات السياسية، وهي في

الغالب أحاديث غير موثوق بها.

وقد جزم الإمام الحافظ أبو بكر بن العربي برد هذا الحديث، وبيّن أنه حديث لا يصحّ، زاد فبين أن الإشارة إلى عدم صحة هذا الحديث إنما هي مأخوذة من حديثنا، وهو بلاغ مالك أن رسول اللَّه ﷺ « أُري أعمار الناس قبل »، وجعل تخريج مالك - رحمه اللَّه تعالى - لهذا الحديث عقب الأحاديث المقتضية تفضيل ليلة القدر إنما كان أولًا لبيان السبب في إعطاء ليلة القدر، وثانيًا للتنصيص على بطلان الحديث الآخر؛ لأن هذا البلاغ يعارض الحديث الذي خرّجه الترمذي - ولم يصححه ولم يحسنه - مما يتعلق بشأن بني أمية.

فلذلك مال أكثر المحققين - وفي مقدمتهم ناصر الدين البيضاوي - إلى أن الألف المذكورة هنا لا خصوصية لها، وأنه ليس المراد منها عددًا معينًا حتى يبحث عن الوجه الذي اقتضى تخصيص هذا العدد، وإنما هي كما قال البيضاوي: مجرد تمثيل للكثرة لا يقصر على عدد معين.

وهنا يعود إلينا شهاب الدين القرافي بإشكال، هو إشكاله الذي تضمنه الفرق الثامن والعشرون بعد المائة من فروقه، الذي يتعلق بألفاظ العدد. فبعد أن بين أن ألفاظ العدد نصوص في معانيها لا تقبل المجاز، أورد ما صرح به المفسرون من استعمالات كثيرة وردت فيها أسماء الأعداد مجازًا، كما في قوله تعالى: ﴿ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا ﴾ [الحاقة: 32]، وكما في قوله تعالى: ﴿ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾ [التوبة: 80]، وكما في: ﴿ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ ﴾ [الملك: 4] إلى آخره، وبقي هذا الاستشكال الذي أورده القرافي قائمًا.

فالقاعدة تقتضي أن أسماء الأعداد نصوص، والاستعمال الذي صرحوا به يقتضي أن أسماء الأعداد استعملت لغير المعاني الموضوعة لها.

وقد كان لهذا الاستشكال الذي تركه شهاب الدين القرافي قائمًا بعده رَجْع بين علماء جامع الزيتونة في القرن الماضي، في مراجعة شهيرة جرت بين الأستاذين العظيمين: قاضي الجماعة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الأكبر، وشيخ الإسلام سيدي محمد بن الخوجة الأول. فراجع الشيخ ابن عاشور أستاذه الشيخ ابن الخوجة في توجيه استشكال القرافي ومحاولة الجواب عنه بالفرق بين معنى الاستعمال المجازي ومعنى الاستعمال التمثيلي.

وأجاب شيخ الاسلام ابن الخوجة بأن المأخوذ من كلام الكمال ابن الهمام في « فتح القدير » - أن المراد من قولهم: إن أسماء الأعداد لا تستعمل في غير ما وضعت

له، أنها لا تستعمل في الدلالة على أعداد أخرى؛ يعني لا تستعمل السبعين للدلالة على واحد وسبعين، وأما استعمالها على مجاز معنًى آخر غير عددي فهذا لا مانع منه. وقد تمسك الشيخ ابن عاشور في مراجعته بأن الخروج عن المعنى الموضوع له هو الذي ينافي النصية، وأن استشكال القرافي يبقى قائمًا ما دمنا قائلين بالاستعمال المجازي، إلا إذا قلنا بأن الاستعمال إنما هو تمثيلي كما صرّح بذلك صاحب « الكشاف » وكما صرّح به البيضاوي.

وذلك لأن التمثيل يكون لفظ العدد فيه مستعملًا في معناه الحقيقي، ويكون ذلك المعنى الحقيقي ممثلًا به للمعنى المطلق الذي يتجاوز ذلك العدد، فكأنه معنًى من معاني التشبيه، كأنه قيل: كثرة تشبه مقدار السبعين، أو كثرة تشبه مقدار المائة، أو كثرة تشبه مقدار الألف.

مدلول الألف:

وعلى ذلك استقر المحققون من المفسرين على أن الألف ليس لها مفهوم هنا، وأنها مستعملة تمثيلًا في الكثرة، وأن المراد منها أن ليلة القدر تفضل الأشهر الكثيرة العديدة البالغة من الكثرة مبلغًا فائقًا. وهذا يقتضي تفضيلًا آخر لليلة القدر، وهو تفضيلها بالموازنة، بعد تفضيلها بالاعتبار الذاتي الذي نوّه به أولًا في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ﴾ [القدر: 2]، وهو صريح في أفضلية ليلة القدر أفضلية مطلقة.

ولأجل ذلك اتجه عند الجمهور القول بأن ليلة القدر أفضل ليلة في السنة، وأورد الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي - في رسالته التي وضعها في فضل يوم الجمعة - استشكالًا مبنيًّا على الأحاديث التي وردت في فضل يوم الجمعة، مثل حديث أبي لبابة الذي أخرجه أبو داود وابن ماجه من أن يوم الجمعة سيد الأيام، ومثل حديث أبي هريرة في قصته الشهيرة مع كعب الأحبار من أن يوم الجمعة خير يوم طلعت عليه الشمس - وهو مروي في « صحيح مسلم » وفي « الموطأ » -، فأثبت أن لبعض فقهاء الشافعية قولًا بأن يوم الجمعة أفضل من ليلة القدر، وأنّ لهم في ذلك تأويلًا يرجع إلى قوله تعالى: ﴿لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ﴾، حاصله أن التفضيل إنما كان على ألف شهر ليس منها يوم الجمعة، كما أن التأويل وقع مضطرًّا إليه في أن يكون مستثنًى منها ليلة القدر لامتناع تفضيل الشيء على نفسه، فحيث دخلها التأويل أوِّلت باستثناء يوم الجمعة، كما أوِّلت باستثناء ليلة القدر.

خصوصية الرسول وأمّته:

وبهذا تقررت خصوصية لهذه الأمة ترجع إلى معنى البشارة، وتندرج في خصائص النبي ﷺ وفضائله، فإنه لا يخفى أن كل ما أوتيت هذه الأمّة من الخصائص والفضائل إنما هو مستمد من خصوصية النبي ﷺ.

لَـمَّـا دَعَـا الـلَّـهُ دَاعِـينَـا لِـطَـاعَـتِـهِ بِـأَكْـرَمِ الـرُّسْـلِ كُـنَّـا أَكْـرَمَ الْأُمَـمِ

ويكون التفضيل الذي خصت به هذه الأمة تنبيهًا لها إلى ما ينبغي أن تكون عليه من الهمة في السموّ بنفسها إلى مراقي السيادة والفضل، حتى لا تكون بإخلالها بذلك مخلَّة بما يجب للنبي ﷺ من فضيلة، أو مُخِلَّة بما يجب من الشعور بنعمة اللَّه تعالى عليها، وشكر تلك النعمة بممارستها.

وهذا يرجع إلى مثل ما ورد به تفضيل يوم الجمعة في حديث أبي هريرة في البخاري أن النبي ﷺ قال: « **نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بَيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم كان هذا يومهم الذي فُرِضَ عليهم فاختلفوا فيه، فهدانا اللَّه إليه، فالناس لنا فيه تبع: اليهود غدًا، والنصارى بعد غدٍ** ».

وهذا هو الذي ترجع إليه المعاني التي ثبتت بها فضائل الأعمال اليسيرة المستنزرة، مما كان فضلًا عظيمًا وإحسانًا غزيرًا، بفضل مقام النبي ﷺ وعظيم شفاعته.

فكما ورد في حديث المعراج أن الصلوات خمسٌ وهي خمسون، وأن الحسنة بعشر أمثالها، وكما ورد في أن صلاة السفر لا تنقص فضلًا عن صلاة الحضر، وكما تقدم نقله عن الإمام القاضي أبي بكر بن العربي: في أن قلة المشقة لم تستوجب لهذه الأمة قلة الأجر، فخف عنهم تعب الدنيا وأدركوا عظيم الثواب في الآخرة.

وكما ورد في حديث الإجارة المشهور، وهو حديث مالك عن عبد اللَّه بن دينار عن عبد اللَّه بن عمر رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: « **إنما مثلكم واليهود والنصارى كَرَجُلٍ استعمل عمّالًا، فقال: مَنْ يعمل لي إلى نصف النهار على قيراطٍ قيراطٍ، فعملت اليهود، ثم عمِلتِ النصارى على قيراطٍ قيراطٍ، ثم أنتم الذين تعملون من صلاة العصر إلى مَغارِب الشمس على قيراطين قيراطين، فغضبتِ اليهود والنصارى وقالوا: نحن أكثر عملًا وأقلّ عطاءً! فقال: هل ظلمتُكم من حقكم شيئًا؟ قالوا: لا، فقال: لذلك فضْلي أوتيه مَن أشاء** »[1].

(1) أخرجه البخاري في صحيحه.

وإلى هذا المعنى من أن الفضل الذي أعطاه اللَّه تعالى للعبادات والقربات إنما هو أمر جعلي ليس راجعًا إلى ما تشتمل عليه تلك العبادات من المشاقِّ أو من الكثرة والوفرة - أشار الإمام مالك في الحديث الذي أعقب به حديث درسنا، وهو بلاغ سعيد ابن المسيّب: أن من شهد العشاءَ ليلةَ القدر، فقد شهد حظَّه منها.

فكان هذا مفيدًا أن المقدار الواجب من العبادات الذي هو صلاة العشاء، بدون زيادة عليه، يرجى معه أن يكون الذي قام به حائزًا لفضل القيام ليلة القدر، لما ثبت في حديث الصحيحين: « **مَنْ قام ليلة القدر إيمانًا واحتسابًا، غفر له ما تقدم من ذنبه** »، فبقيامه لصلاة العشاء - وهي فريضة - تتنزل عليه الملائكة والروح، ويشمله السلام الذي جعله اللَّه تعالى مبثوثًا في هذه الليلة شاملًا لها إلى مطلع الفجر.

فأما العبرة في ذلك، فبالقصد إلى تحرّي تلك الليلة، وذلك معنى الإيمان والاحتساب، وبالتطلع إلى ما يمنح اللَّه تعالى فيها من الفضل.

وبذلك يكون مهيّـأ لأن يشمله الفضل باعتبار تحريه إياها، واحتسابه وتطلعه إلى أن يكون مشمولًا بالفضل الذي جعله اللَّه تعالى غامرًا للناس فيها.

وبمثل هذه النكتة التي ختم لأجلها الإمام مالك ما جاء في ليلة القدر ببلاغ سعيد ابن المسيّب، كان عمل الإمام البخاري في ختم جامعه الصحيح بالحديث الذي يقتضي أن أخفّ الأعمال يقتضي أثقل الأجر في الميزان، وهو حديث: « **كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان اللَّه وبحمده، سبحان اللَّه العظيم** ».

* * *
* *
*

عظمة القرآن

* إعجاز القرآن.
* القرآن العظيم من خلال شرح الآية الكريمة:

﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ ... ﴾ .

إعجاز القرآن

إننا عندما ننظر إلى القرآن العظيم باعتبار منزلته منّا ومنزلته من الكتب الأخرى، يتبين لنا أن هذا القرآن إنما هو كلمة اللَّه القائمة فيما بيننا، ومعجزته الدائمة على مرّ القرون.

وهذا المعنى الذي امتاز به القرآن العظيم - وهو أنه كلمة اللَّه القائمة، ومعجزته الدائمة - هو أمر يجعله منفردًا بذلك بين جميع ما عرفت الأمم، وجميع ما وجد في العالم كله من الكائنات؛ لأن القرآن بهذا الاعتبار يكون منقطع النظير، وعديم الشبيه بين كل ما أوتيت الأمم الأخرى من بينات وآيات ومعجزات وكتب تشتمل على الهدى وتشتمل على الرحمة، ولكنها لا تبلغ مبلغ القرآن العظيم في أنه كلمة اللَّه الباقية ومعجزته الدائمة.

من المعلوم أن المعجزة مقارِنة للرسالة، ونحن نؤمن بأن النبي ﷺ ما كان بدعًا من الرسل، وأن اللَّه تعالى قد أوحى إليه كما أوحى إلى نوح والنبيين من بعده.

وحينئذ كانت المعجزات موجودة عند الأمم، وكانت رسالات الأنبياء مؤيدة بالمعجزات من قبل أن تظهر المعجزة العظمى التي أيدت الرسالة العامة رسالة سيدنا محمد ﷺ.

فأمر الإعجاز حينئذ هو أمر عام في الديانات، ولكن الأمر الذي يمتاز به القرآن العظيم هو أن المعجزة التي هي عبارة عن الأمر الخارق للعادة، المقرون بالتحدي، إنما جاءت في نفس كلمة الدعوة وفي نفس الوحي الذي أوحي به إلى النبي ﷺ، فإذا كان للأنبياء الآخرين معجزات نؤمن بها، ونعلم أنها كانت من خوارق العادات، وأن الأنبياء إنما أوتُوها لتكون برهانًا على صدقهم في التبليغ عن اللَّه تعالى، فإننا من جهة أخرى نلاحظ أنها منقرضة، وليست قائمة الآن للعِيان، وليست مشهودة من الأجيال المتعاقبة، ولكننا نطمئن إليها ونصدق بها تصديقنا بالأخبار الصادقة التي بلغت إلينا ذلك واطمئناننا إليها.

وأما القرآن العظيم، فلما كان الإعجاز متمثلًا في ذاته وفي ألفاظه، وكان هو الذي تحدِّي به، وهو الذي ثبت العجز عن معارضته فيما تحدّى به، فإنه معجزة ماثلة للعيان، ينقضي الجيل بعد الجيل من المؤمنين وغير المؤمنين وهذه المعجزة باقية مشاهدة.

فنحن عندما نصغي إلى القرآن العظيم ونتلوه ونتدبره، نكون كأننا نشاهد إحياء عيسى ابن مريم الموتى، وانشقاق البحر لموسى، بل نشاهد آية هي أعظم من ذلك وأعظم حتى من انشقاق القمر.

وبهذا المعنى امتاز القرآن بأنه آية من آيات النبوة لم تزل قائمة بعينها مقام الشهود

والعيان في الأمة التي أيَّدتْ رسولها بها، وهي واضحة لكل من يريد أن يتدبر في تلك الآية، بحيث إنها تكون كما قيل:

شَجْوُ حُسَّادِهِ وَغَيْظُ عِدَاهُ أَنْ يَرَى مُبْصِرٌ وَيَسْمَعَ وَاعِي

وهذا هو المعنى الذي يشير إليه الشيخ شرف الدين البصيري إذ يقول في الهمزية:

فَانْقَضَتْ آيُ الأَنْبِيَاءِ وَآيَا تُكَ فِي النَّاسِ مَا لَهُنَّ انْقِضَاءُ

وهو المعنى الذي أصّله حديث صحيح عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: « **ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه اللَّه إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة** »[1].

فالنبي ﷺ يثبت في هذا الحديث ما كنا نقرر من أن أمر الإعجاز عامٌّ، مقارِنٌ كلَّ نبوَّة من النبوّات، وأنه ما من الأنبياء نبي إلا أوتي آيات من الآيات، وأن تلك الآيات إنما تكون في كل نبوَّة مماثلة ما آمن عليه البشر؛ أي: من نوع خوارق العادات التي تَقْرُب إلى ما يؤمن به الناس في عصر بروز تلك المعجزة وما يطمئنون إليه، وما يفتتنون به وما يتسابقون في مجاله، وأن ما أوتيه النبي ﷺ إنما كان وحيًا، وهذا هو الذي يشير إلى الخصوصية المحمدية الإسلامية.

فإن الوحي هو عامّ للأنبياء جميعًا، والمعجزة عامة للأنبياء جميعًا، ولكن الذي اختصّت به الدعوة الإسلامية أن يكون الوحي عين المعجزة، وأن تكون المعجزة نفس الوحي، فهي دعوة مؤيدة ببرهانها منها ومتصل دليلها بها.

وهذا المعنى هو الذي جعله ﷺ يرجو أن يكون أكثر الأنبياء تابعًا يوم القيامة؛ لأن قيام المعجزة واستمرارها وحضورها لمعاينة كل المدركين على مر العصور والأجيال تجعل الإيمان به ﷺ وبرسالته مستمرًّا متجدّدًا بصورة تجعل أتباعه الحقيقيين الذين هم ليسوا كأتباع الأنبياء الآخرين - منهم من اتبع الرسالة عن حق وهدًى، ومنهم من اتبعها عن تحريف وتصحيف، ومنهم من اتبعها عن تعطيل، اتبعها وهي منسوخة فلا يعتبرون من الأتباع - ولأجل ذلك يكون النبي ﷺ في مجموع العصور من نزول القرآن العظيم إلى قيام الساعة أكثر الناس أتباعًا.

ولا يتجلّى ذلك في نسبة أتباعه ﷺ من معاصريهم في كل عصر من العصور، ولكنّه

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه.

يتجلّى في نسبة أتباعه من أتباع الأمم يوم القيامة يوم يحشر أتباع الرسل، وتتبع كل أمة نبيها، فيكون الذين اتبعوا النبي ﷺ طيلة العصور من نزول القرآن إلى قيام الساعة أكثر عددًا من جميع الذين اتبعوا كل نبي من الأنبياء الآخرين.

وإذا أردنا أن نزيد برهانًا على هذا المعنى من امتياز القرآن العظيم من بين الكتب السماويّة امتيازًا يجعله خصوصية ومزيّة لهذه الأمة الإسلامية، لا تشاركها فيها أمة أخرى، وتجعله حقيقًا بأن يكون محسودًا على آية من آياته من الأمم الأخرى، فضلًا عن أن يكون محسودًا عليه كله بما اشتمل عليه من الهدى، وما انتظم فيه من الآيات البينات.

إذا رجعنا إلى **الركن الأول**: وهو الأسلوب، فإننا نلاحظ أن القرآن العظيم إنما يبدو لتاليه ومتدبره أنه مصوغ على أسلوب كونه كلام اللَّه تعالى، أعني أن اللَّه تعالى بذاته الجليلة هو الذي يعتبر المتكلم بالكلمة القرآنية على حسب ما صيغت عليه التراكيب القرآنية في أسلوبها.

فاللَّه تعالى يعتبر مَعَاد ضمير المتكلم في القرآن العظيم، سواء أكان ضمير التكلم العادي أم كان ضمير المتكلم العظيم (أنا أو نحن). واللَّه تعالى هو الذي تضاف الأشياء من المعاني والأحداث التي يتكلم عليها القرآن إلى ذاته العليّة، باعتبار كونها صادرة عنه، وباعتبار كونه متكلِّمًا بها.

واللَّه تعالى الذي هو يسمّي البشر جميعًا في هذا الكتاب بوصف ما كان ينبغي لأحد في العالم أبدًا أن يسمّي الناس به عن حق، وهو وصف ﴿ عِبَادِيَ ﴾، فيقول سبحانه وتعالى: ﴿ نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الحجر: 49]، ويقول تعالى: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر: 53].

أما النبي ﷺ وجل قدره العظيم فإنما هو وارد في هذا الأسلوب القرآني في واحد من موضعين؛ إما موضع الخطاب، وإما موضع التحدث، فهو ﷺ ليس المتكلم بالقرآن بحسب أسلوب القرآن، وإنما هو في القرآن إما مخاطب خطاب المحكي إليه الأمر كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾ [البقرة: 4]، وقوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ ﴾ [التوبة: 43]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [البقرة: 252]، أو خطاب المأمور الذي يُطْلَب منه أن يفعل شيئًا امتثالًا لكلمة القرآن التي هي موجهة إليه وليست موجهة منه، كما يقول اللَّه تعالى: ﴿ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [النساء: 81]، أو يقول تعالى: ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ﴾ [طه: 132]، أو كما تكرر في القرآن العظيم

تكرّرًا فائقًا من خطاب النبي ﷺ بالأمر بالقول تعليمًا وتثبيتًا لفؤاده ﷺ، وتلقينًا للحجة في مقام المناظرة، إلى غير ذلك مما يرجع إلى اختلاف معاني الآيات وأغراضها التي وردت مفتتحة بقوله تعالى: ﴿ قُلْ ﴾، والموضع الآخر الذي نجد فيه ذات النبي ﷺ في القرآن إنما هو موضع المتحدَّث عنه، المذكور بطريق الغَيْبة، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ﴾ [آل عمران: 144]، وقوله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [الفتح: 29]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝١ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَءَامَنُوا۟ بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۙ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴾ [محمد: 1، 2].

وأما **الناحية الثانية**: وهي ناحية القصد، فإننا عندما نتتبع الكتب السماوية القديمة ككتب العهد القديم والعهد الجديد وننظر إليها نظرة مقارنة مع القرآن العظيم، متطلبين من نصوص كل من الطرفين المتقارنين ما يدل على القصد الذي سيق له هذا الكلام، والقصد الذي أنزل لأجله هذا الوحي، فنجد لا محالة أن المعاني التي ترجع إلى ما عبّر عنه الإمام أبو إسحاق الشاطبي بكليات الدين هي معانٍ متحدة بين جميع هذه الكتب، القديم والحديث المنسوخ منها والمُحْكم.

ولكننا عندما ننظر إلى قصد آخر، وهو قصد التحدي بعين ذلك الكتاب ودعوة الناس إلى معارضته، واعتبار الدعوة إلى معارضته تحديًا لهم؛ إما أن يستطيعوا المعارضة فتكون الحجة لهم، وإما أن يظهروا العجز عن المعارضة فتكون الحجة للنبي ﷺ وكتابه، فإننا لا نجد هذا القصد من خلال نصوص الكتب السماوية الأخرى، فنجد ذكر المعجزات، ونجد في العهد القديم ولا سيما في الأسفار الخمسة الأولى التي هي أسفار التوراة التي أنزلت على موسى، نجد ذكر آيات موسى المشهورة التي ذكرت في القرآن وهي آياته التسع، ونجد ذكر آيات ومعجزات وخوارق عادة للأنبياء الآخرين، إما مما حكي في التوراة، وإما فيما أتى في كتب الأنبياء الذين بعد موسى فيما بين عهده وعهد الفترة، ولكننا لا نجد أبدًا تحويمًا حول هذا المعنى، وهو الدعوة إلى معارضة هذا الكتاب، واعتبار أنه أمر ليس بمعهود، وأنه أمر ليس مما يستطيعه البشر ولا مما يعهدونه، وأنهم إذا استطاعوا معارضته فقد قامت لهم الحجة في معاندته والإعراض عنه، وإن لم يستطيعوا ذلك فقد قامت الحجة عليهم وحقَّتْ بذلك كلمة اللَّه.

وهذا المعنى هو الذي نجده معنًى مبثوثًا في القرآن، لا تكاد تخلو سورة من سور

القرآن العظيم من الإشارة إلى هذا المعنى، حتى أن الأجزاء التي تألّف منها كلام القرآن، والتي انتظمت منها السور، إنما سمّيت بهذا المعنى آيات اعتبرت معجزة وتُحُدِّي بكل آية منها على معنى أنها معجزة في ذاتها.

واستمر النبي ﷺ يتحدى الناس جميعًا - كما يدل عليه نصّ القرآن بدون رجوع إلى أخبار السنة أو السيرة أو غيرها - بأن يعارضوا هذا القرآن، وأنهم إن استطاعوا أن يعارضوه فقد ثبت حقهم في عنادهم، وإن لم يستطيعوا فقد كان عجزهم عن المعارضة برهانًا على أنه من عند اللَّه.

فهذا المعنى - وهو الراجع إلى الركن الثاني الذي هو قصْد الإعجاز - هو الذي نعتبره معنًى ثبت بصورة إيجابية واقعية في نصوص القرآن العظيم، وخلت منه بصورة سلبية مطّردة بعد الاستقراء التام في جميع ما بين أيدي الأمّتين من اليهود والنصارى من نصوص الوحي التي اشتمل عليها العهد القديم والعهد الجديد.

وأما **الناحية الثالثة**: وهي طريقة النقل، وهي طريقة ترتبط بالركن الثاني الذي هو القصد، فإنه لما كان القصد من القرآن العظيم الإعجاز والتحدي، فإنه لم يأت موجّهًا إلى خصوص المؤمنين به المطمئنين إلى صدقه، المستعدين لاتّباع تعاليمه، ولكنه جاء موجّهًا إلى المؤمنين والجاحدين، بل باعتبار قصد الإعجاز الذي هو قصده الأصلي قد جاء موجّهًا إلى الجاحدين أكثر مما هو موجه إلى المؤمنين، فالنبي ﷺ كان يتلوه على رؤوس الأشهاد، واللَّه تعالى أمره بأن يتلوه على الأضداد، وأمره بأن يتلوه على الكافرين، وأن يستمهلهم في تلاوته عليهم، وأن يعتبر ذلك إظهار الخارق العادة المقرون بالتحدي الذي هو المعجزة.

فكان من طبيعة هذا أن يجعل الأضداد المقاومين للدعوة الإسلامية المعاندين لها أكثر اعتناءً بالقرآن العظيم من المؤمنين به؛ لأن المؤمنين به يهتدون به وبغيره من كلام النبي ﷺ، ومن سيرته ومن هَدْيه، أما المعاند فإنه يتلقّاه تلقّي القارعة التي نزلت عليه، ويحاول جهده أن يتوصل إلى معارضته وأن يَنْقُضَ معنى التحدي الذي بُلِّغَ إليه باعتباره القرآن العظيم، فيكون اعتناؤه به اعتناء الخصم بحجة خصمه، واعتناء المجادل ببينات الذي يجادله في أمر يعتقد كل من المتجادلَيْن فيه خلاف ما يعتقد الآخر.

ومن هنا أصبح نقل القرآن العظيم وشيوعه ليس خاصًّا بالأمة التي آمنت به وتعبدت به، ولكنه نقل بشيوع مشترك بين المؤمنين وغير المؤمنين، بين المؤمنين والجاحدين

وذلك ما حقق له طريقة النقل غير الانفرادي التي نعبّر عنها نحن في مصطلحنا بالنقل بالتواتر.

وهنا ينبغي الإشارة في إيجاز إلى أن التواتر الذي اعتبره علماء المنطق وعلماء الكلام وعلماء أصول الفقه طريقًا قاطعًا من طرق النقل، وتبليغًا للخبر يجعله ثابتا ثبوت اليقين، هو ليس أمرًا راجعًا إلى الكثرة، ولا إلى عدد معيّن كما توهَّم ذلك بعض الباحثين في التواتر، وإنما هو راجع إلى ما أشار إليه - في تعريف التواتر - علماء الأصول من كونه: اتفاق عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب. واستحالة التواطؤ على الكذب لا تأتي من الكثرة العددية، وإنما تأتي من اختلاف المبادئ واختلاف المواقف واختلاف الأفكار واختلاف المصالح، بحيث إنه لا يمكن أن تكون لأحد الطرفين المتفقين على الأخبار أو الأطراف المتفقة على خبر من الأخبار، لا يمكن أن يكون لها من المصالح ولا من المبادئ ما يتفق مع ما يكون للطرف الآخر، بصورة تجعل الاتفاق إذا وقع قرينة على أن الأمر ليس فيه تآمر ولا تواطؤ ولا اتفاق على الكذب ولا على الاختلاف، وذلك هو الذي جعل التواتر يعتبر طريقًا قطعيًّا من طرق نقل الأخبار.

فإذا رجعنا إلى الأمم فإننا نجد طريقة النقل للكتب السماوية عندهم طريقة معتمدة على معنى الإخبار الذي يشيع بين عنصر واحد، هو العنصر المؤمن بذلك الكتاب، وذلك ما يجعل الخبر راجعًا إلى أصله غير قائم عليه من التواتر ما يجعله خارجًا عن الأصل في الأخبار الذي هو احتمال الصدق والكذب، زيادة على أن نقل القرآن العظيم إنما كان في أصله بالطريق الشفهي، بطريق الحفظ والتلقي اللفظي وشيوع النص من حافظ إلى حافظ من المؤمنين المطمئنين إليه، ومن غير المؤمنين الحريصين على معارضته ورفضه، الذين كانوا يحتفظون بنصوصه لأجل ما يريدون من النقض عليها.

وأما الناحية الرابعة: وهي ناحية اللغة، فإنها ترجع إلى معرفة اللغة التي كانت لغة البيئة التي صدر عنها كتاب الوحي في كل من الطرفين المتقارنين، وإلى رجوع ذلك الكتاب إلى اللغة التي كانت لغة تلك البيئة.

فإننا نعلم أن القرآن العظيم إنما يوجد لفظه الذي هو مشهود بين أيدي الناس الآن على اتفاق بين مؤمنيهم به وغير مؤمنيهم، إنما هو باللفظ العربي الذي هو لفظ اللغة التي كانت لغة البيئة التي نزل فيها القرآن.

فإذا أخذنا عصْر نُقُولِ القرآن وعصر شُيُوعِ اللغة العربية في البيئة التي نزل القرآن فيها،

فإنه يتبين لنا أن القرآن العظيم في نَصّه الذي بين يدينا الآن، إنما هو بلغة عصره وبلغته الأصلية، فنلاحظ أن القرآن إذا نظرنا إليه نظرًا إسلاميًّا بالنسبة إلى واقعنا نحن، فإننا نجد أن القرآن العظيم يُعتبر بالنسبة إلى هذه الأمة عامل الإيمان؛ لأنه إذا كان هو المعجزة وكان هو لسان الدعوة، فإن كل من آمن برسالة من الرسالات إنما استجاب إلى دعوتها وصدق بمعجزتها.

فالقرآن العظيم باعتبار كونه كتاب الدعوة ومظهر المعجزة يعتبر عامل الإيمان، بحيث إن كل مَنْ آمن ابتداءً من أول المسلمين وهو النبي ﷺ لما آمن هو برسالته، ثم بالذين آمنوا به من بعد أفرادًا وجماعات، لم يؤمن واحد منهم بهذه الرسالة إلا بناءً على تلقي الدعوة من القرآن، وعلى تسليم حق تلك الدعوة بما قام من المعجزة في القرآن، ولذلك نعتبره عامل الإيمان.

وإذا كان عاملَ الإيمان فإنه يعتبر بذلك مُكَوّن الملّة، فالملّة الإسلامية إنما تكوّنت بالقرآن العظيم باعتبار كونها صدّقت حجته واتّبعت دعوته، فهو حينئذ أساس لكياننا الاجتماعي - معشرَ المسلمين - على تعاقب الأجيال في هذه القرون الأربعةَ عشر.

وهو إلى جنب ذلك ركن عبادتنا، وهو قوام الشخصية الفردية لكل مسلم، وهو قوام الشخصية الجماعية لكل مجتمع من المجتمعات الإسلامية صغيرًا كان من مجتمع الأسرة أو كبيرًا كمجتمع الملة بأسرها.

وهو الذي يعتبر مدَدَ تفكيرنا باعتبار أن إيماننا به صبغ أفكارنا وعواطفنا وانفعالاتنا بصِبَغ مستمدة من ذلك العامل الإيماني - أصبحَتْ ذاتَ أثر في كل ما ندركه من المدارك الذهنية، وكل ما نحرك فيه نظرنا العقلي الذي نعبّر عنه بالفكر.

وأصبح زيادة على ذلك مادة لتعبيرنا، فإنه على أن اللغة العربية إنما قامت بالقرآن وثبتت به وأوتيت الخلد بسببه، وانتشرت بين الأقوام التي هي منتشرة فيما بينهم بسبب دخول القرآن إليها، فإنه على ذلك يعتبر التعبير الذي يعبّر به كل مسلم في كل لغة من لغات الإسلام التي هي كلها لغات ناشئة في التاريخ الإسلامي ومتأثرة بروح القرآن، وليس من لغات المسلمين اليوم لغة سابقة لعهد نزول القرآن؛ ولكنها كلها ناشئة في العصر الذي يعبّر عنه - مبتدئًا من نزول القرآن - بالعصر الإسلامي، وصور المعاني وقوالب الأفكار التي تشيع في كل لغة من تلك اللغات - من العربية وغيرها - إنما تعتبر

متأثرة بالقرآن العظيم باعتبار أنه مدد الشخصية الجماعية، وأنه مدد التفكير الذي لم يكن التعبير إلا قوالب له، كما قيل:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلَا

وهو أيضًا أساس النظام الاجتماعي لهذه الملة؛ لأن أصول المعاملات، وآداب الأفراد، وآداب الجماعات، وربط روح العلاقات بين الأفراد في النظام الاجتماعي، إنما كانت كلها مستمدة من كلمة القرآن العظيم ومهتدية بهداه.

فإذا اعتبرنا القرآن منّا بهذا الاعتبار، ونظرنا إلى أسلافنا أهل الجيل الأول الذين تَلَقَّوا القرآن العظيم مباشرة عن الوحي، والذي كان يأتيهم القرآن العظيم بنقل النبي ﷺ مباشرة عن الروح الأمين، فإننا نرى أن تعاقب القرآن فيما بينهم مُنَجَّمًا، واتصالهم في كل نجم من نجوم القرآن يأتيهم بآية مجددة من آيات اللَّه، واقتران ذلك بالمثال الكامل للمعاني القرآنية، وهو النبي ﷺ الذي كان خُلُقُه القرآن - كما ورد في حديث عائشة في الصحيح -، فإن الأمة كانت تَتَخَلّق شيئًا فشيئًا بخُلُق القرآن على طريقة تجعل المعاني القرآنية منطبعة فيها انطباع الملكات، فليست متلقية لتعاليم الدين وآدابه وعقائده وشرائعه تلقِّي التلقين ولا التعليم، ولكنها كانت تتلقّاها تلقّي التربية، وكانت الطريقة التي تطبع المعاني القرآنية والملكات المعنوية المستمدة من معاني القرآن إنما هي طريقة التربية التي تجعل الأمر خُلُقًا راسخًا مبنيًّا على توجيه الغريزة الإنسانية وجهة الارتباط والامتزاج بتلك المعاني السامية حتى تصبح جِبِلِّيّة بمنزلة الغرائز؛ لأن الغرائز إنما تصرّفت بالاتصال بها والانسجام معها.

ولكننا إذا تركنا هذه الناحية السلوكية الخلقية التي ترجع إلى الملكات، ورجعنا إلى التصورات الذهنية والأحكام العقلية والمعاني العلمية التي ارتبطت بالقرآن، ونظرنا إلى تعلُّق المسلمين بالقرآن من الناحية الفكرية، فإننا نجد أن أساس الفكر وعماد العلم إنما هو الكتاب، ونجد أن القرآن العظيم هو الذي وضع فكرة الكتاب في نفوس المسلمين، ووضع روح الكتاب سارية في اللغة العربية، بحيث إن معنى الكتاب أو معنى المصنف على ما تفننت فنون التصانيف والتآليف والأوضاع العلمية في عصور الإسلام، إنما كانت كلها راجعة إلى المعنى الذي هو مستمد من القرآن العظيم، والذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 2].

فإذا نظرنا إلى ما أُلِّف في اللغة العربية وما صدر في عصور الإسلام مما يرجع إلى

ذات القرآن العظيم، أو ما يتصل به من قريب أو من بعيد، فإننا نجد أنه لا يكاد كتاب من الكتب التي أُلِّفت في العربية، أو التصانيف التي صنفت في عصور الإسلام من نزول القرآن إلى اليوم - يمكن أن يكون خاليًا من لفظ أو من معنًى مستمدّ من القرآن العظيم، بحيث إن الفكر في هذه الأربعة عشر قرنًا واللغة كذلك في هذه الأربعة عشر قرنًا، إنما أصبحا عالة على القرآن العظيم، بحيث إنه لا يمكن أن يستمر منهج من مناهج التفكير، ولا طريق من طرائق التعبير، ولا منهج من المناهج الأدبية، ولا أسلوب من الأساليب في الفكر أو في الكلمة إلا وهو متأثر بالقرآن ومعتمد عليه ومشتمل على مُقْتَبَسٍ منه قليلًا كان أو كثيرًا، لفظًا كان أو معنًى، وبذلك فإننا نستطيع عندما نصنف عناصر الثقافة في عصور الإسلام، أو عناصر العلوم بقطع النظر عن الدينية منها وغير الدينية، نستطيع عندما نصنفها بالنظر إلى القرآن العظيم أن نصنفها ثلاثة أصناف:

- **الصنف الأول**: علوم نشأت من القرآن وهي العلوم الدينية بمعنًى أخصَّ من علوم العقيدة والشريعة والآداب الشرعية.

- **الصنف الثاني**: علوم نشأت للقرآن العظيم ولم تنشأ منه، وهي جميع العلوم اللغوية، فإنها إنما نشأت كلها لأجل القرآن العظيم للمحافظة عليه. ولست محدّثكم حديثًا جديدًا عن أسباب نشأة علم النحو، ولا عن أسباب تقويم الخط، ولا عن أسباب إدخال علامات الإعراب، ولا عن أسباب إدخال الإعجام والتفرقة في الحروف بين المعجم والمهمل، إنَّ كلَّ ذلك لم يكن إلا لأجل المحافظة على نصّ القرآن العظيم.

- **الصنف الثالث**: علوم امتزجت بالقرآن العظيم امتزاجًا لم تنشأ منه، ولم تنشأ له، ولكنها امتزجت به وأصبحت مُبَيِّنة لمقاصده بتوجيهها أحيانًا أو ببيان ما يراد نقضه منها من القرآن. وذلك كل ما يرجع إلى العلوم الحِكمية والعلوم الرياضية والعلوم الإنسانية، فإنها وإن لم تكن ناشئة من القرآن ولا ناشئة له إلا أنها عاشت على اتصال به، وعلى نظر إليه، وعلى وضع لها منه وضعًا نسبيًّا يرجع إلى تأييد القرآن العظيم بها أو تأييدها بالقرآن العظيم، أو ما بين بعضها وبين القرآن العظيم من الاختلاف، مما يجعلها مردودة به أو يجعلها ملحوظة بآياته.

ولأجل ذلك بالغ كثير من الباحثين في العلوم في تعديد ما سمَّوه بعلوم القرآن حين خرجوا بعلوم القرآن عن معناها الأخصّ إلى المعنى الأعمّ من المعارف التي ترتبط بالقرآن العظيم، مما نشأ منه أو نشأ له أو امتزج به، حتى ذكر القاضي أبو بكر بن العربي

في تفسيره أن جملة علوم القرآن فيما أحصى هو من المعاني التي تستفاد من القرآن العظيم، وترتبط بفرع من فروع المعرفة متصل بالقرآن من قريب أو من بعيد، إنما تبلغ سبعة آلاف وأربعمائة وخمسين علمًا.

وعلى ذلك غلا مصنفو الكتب في العلوم من أمثال الإمام السيوطي في كتاب « الإتقان »، ثم مَنْ جاء بعده من الذين صنفوا في العلوم والكتب مثل طاش كبرى زادة في « مفتاح السعادة » وحجّي خليفة في كتاب « كشف الظنون »، فاعتبروا من جملة العلوم القرآنية ما لا يشهد له أصل من القرآن، بل ما لا يشهد أصل لصدقه مثل: « علوم الطلاسم »، و« الزايرجات »، وغيرها.

وكل هذا إنما كان يرجع إلى ما نظروا من أن الروح القرآنية إنما هي سائرة في كل فكرة تشتغل بعلم من العلوم في عصور الحضارة الإسلامية، سواء كان ذلك على معنى النشأة منه، أو على معنى العمل له، أو على معنى الامتزاج به امتزاجًا إيجابيًّا فيما يتلاءم مع القرآن، أو امتزاجًا سلبيًّا فيما تقوم آيات القرآن حججًا على نقضه وعلى إبطاله من المعارف التي تضمنتها أغاليط العلوم، أو التي تضمنتها علوم لا أساس لها من الصحة في أصل وضعها.

وإنه ليكفينا من ذلك أن نأخذ مثلًا بسيطًا نضربه لمقدار اتساع مدى ما تفرّع عن القرآن العظيم من الأوضاع العلمية والتصانيف في اللغة العربية في عصور الحضارة الإسلامية، إذ نأخذ عِلْمًا واحدًا من العلوم المختصة بالقرآن التي هي العلوم القرآنية بالمعنى الأخص لا العلوم القرآنية بالمعنى الوافر، فنترك علومًا كثيرة مما هو مختص بالقرآن مثل علم التجويد، وعلم الرسم التوقيفي، وعلم إعراب القرآن، وعلم أحكام القرآن، وعلم إعجاز القرآن، وغيرها.

لنترك جميع هذه العلوم، ولنقف على علم واحد من العلوم القرآنية بالمعنى الأخص، وهو علم التفسير في معناه الأخصّ، أعني الكتب التي تتتبع القرآن العظيم لفظًا لفظًا وتركيبًا تركيبًا، وتبيّن معانيه من أوله إلى آخره على ترتيب التلاوة.

فإننا إذا أخذنا مادة التفسير ورجعنا إلى معجم من معاجم التآليف، ولنجعله كتاب « كشف الظنون » الذي صنف في القرن الحادي عشر، فإننا نجد أن « كشف الظنون » ذكر من التفاسير فقط من بين كتب العلوم القرآنية نحوًا من ثلاثمائة وخمسين تفسيرًا، هذا ما اشتمل عليه كتاب « كشف الظنون » بالذكر، فإذا اعتبرنا أن الذي ذكره « كشف

الظنون » مما صُنف في العربية ليس إلا قليلًا من كثير؛ لأن أكثر الكتب التي صنفت قبل القرن السابع إنما ضاعت وتلاشت بنكبة بغداد، وأن الذي ضمَّنه صاحب « كشف الظنون » كتابه مما وقف عليه عيانًا أو مما وقف على ذكره ليس إلا عددًا قليلًا بالنسبة لما لم يقف عليه صاحب « كشف الظنون »، مما لم يزل الناس من عصره إلى الآن منهمكين في الاستدراك عليه.

وإذا أضفنا إلى ذلك ما ألف بعد صاحب « كشف الظنون » في القرن الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر من التفاسير الكثيرة، وأضفنا إلى ذلك ما كتب على بعض التفاسير من الكتب التي تعلّقت بها مثلما كُتِبَ على « الكشاف » من الحواشي وما كُتِبَ على « البيضاوي » من الحواشي، فإن حواشي « البيضاوي » المعروف منها يبلغ نحو المائة، وحواشي « الكشاف » المعروف منها عندنا الآن يبلغ نحو الخمسين، زيادة على ما أُلف حول كل كتاب من هذه الكتب، من كتب في تخريج الأحاديث التي اشتمل عليها، وكتب في شرح الشواهد التي وردت في أثنائه، وكتب في الردود المتعلّقة بكتاب من تلك الكتب كالردود التي كتبت على « الكشاف »، فإننا نستطيع أن نستحضر من هذا أن تقدير الكتب التي يمكن أن يحصيها الإنسان بذكرها لا بمجرد تقديرها تقديرًا مما يرجع إلى مادة التفسير وحدها، يرجع بدون مبالغة إلى نحو من عشرة آلاف، فهذا المثل هو الذي نكتفي به للدلالة على ما كان للقرآن العظيم من أثر في التكوين الفكري، وما كان يَحُفّ به من العناية العلمية في عصور الإسلام.

وقد ابتدأت هذه العناية بالاعتناء بحفظه، وبدأ النبي ﷺ منذ نزل القرآن يوجّه الناس إلى الإقبال على حفظه عن ظهر قلب، وإلى تدارسه والقيام به، ويحرِّض الناس على ذلك، ويرغبهم فيه بما يبيّن لهم في ذلك من فضل.

ففي حديث البخاري عن عبد اللَّه بن عمر رضي الله عنهما: « **لا حسد إلا على اثنتين** »، ثم قال: « **رجل آتاه اللَّه الكتاب وقام به آناء الليل** »، وفي حديث البخاري الآخر عن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي ﷺ: « **خيركم من تعلم القرآن وعلمه** ».

وقد كان النبي ﷺ يعيّن للناس طريق تعلّم القرآن، ويعيّن لهم الذين هم أهل لأن يؤخذ القرآن عنهم، فأمر بأخذ القرآن عن القرّاء الأربعة المشهورين من الصحابة، وهم: ابن مسعود، وسالم، وأبي، ومعاذ. واعتنى الناس من عهد النبي ﷺ بضبط القراءات المختلفة للقرآن العظيم، وعرضت عليه ﷺ على اختلافها، فأقر هذه وتلك، ثم ابتدأوا

منذ القرن الثاني يضعون الضوابط لهذا الأمر الذي كانوا يتلقّونه التلقّي الواقعي.

فبدأ وضع علم النحو، وعلم الخط، وعلم التجويد، والرسم التوقيفي، مما تعلّق بالقرآن العظيم لقصد الحِفاظ على صيغته.

ثم جاء المقصود الأهمّ وهو الاهتداء بمعانيه، فانتصب الفقهاء من فقهاء الصحابة ومن بعدهم من فقهاء التابعين إلى أئمة الأمصار إلى أئمة المذاهب يستنبطون الأحكام الفقهية، ويضعون المناهج التي اختلف بها مذهب عن مذهب لذلك الاستنباط، مما ابتدأ بضبطه الإمام محمد بن إدريس الشافعي ﷺ في رسالته، وهي رسالة أصول الفقه التي بيّن فيها مناهج الاجتهاد وطرائق الاستمداد من القرآن، وبيّن أن المعاني الفقهية التي يختلف الفقهاء فيما بينها ليست إلا مستمدة من القرآن العظيم.

وتبع ذلك النظر في إعجاز القرآن الذي نشأ منه علم البلاغة، وارتبط مبحث الإعجاز بالعقائد باعتبار كونه عامل الإيمان - كما قلنا -، فأصبح عاملًا من عوامل تطور علم الكلام، واتساع البحث في العقائد في علم التوحيد، ووضعت نظريات الإعجاز بين المتكلمين موضع الأخذ والردّ بين المائلين إلى القول بأن الإعجاز واقع، وأنه لا حاجة إلى بيان وجهه، وهم القائلون بالصرفة من قدماء المعتزلة ومن أوائل الأشاعرة، وبين الباحثين عن الأوجه الإيجابية التي يرجع إليها إعجاز القرآن مما حاوله الجاحظ، وتوسّع فيه القاضي أبو بكر الباقلاني، وضبطه ضبطًا محكمًا مغنيًا لا تطلُّبًا لأمر بعده القاضي عياض في كتاب « الشفاء » لمّا تكلّم على أوجه إعجاز القرآن الكلية التي أرجع إليها الأوجه الجزئية.

وانتصب المربّون من الواعظين، والقصاص، والخطباء، والسالكون من الصوفية بين أهل الملامة وأهل الفتوة يجعلون القرآن العظيم مددًا لتوجيهاتهم الوعظية ولتربيتهم السلوكية، على معنى أنهم يريدون أن يعودوا بالناس إلى المثال الصالح الذي كان عليه الجيل الأول من المسلمين.

وعلى ذلك اتسعت النواحي التي رجع الناس منها إلى القرآن، وتشعبت، وربما أصبح بعضها متضاربًا مع بعض، كما وقع من الاختلاف بين المُحَدّثين والفقهاء، أو من الاختلاف بين الفقهاء والصوفية بصورة جعلت مسالك التفكير منذ القرن الخامس بقيادة الإمام الغزالي متجهة إلى التأليف بين هذه العناصر وبيان التكامل الذي بينها، وأهمية نسبة بعضها من بعض.

ومع ذلك فإن الأزمات الفكرية والنفسية التي نزلت بالعالم الإسلامي لم تزل عند

جميع الملاحظين لها والواصفين إياها معتبرة راجعة إلى التفريط في المعنى الأصلي وهو معنى التخَلُّق بالقرآن العظيم، وجعله مرسخ الملكات الذهنية والخُلُقية بصورة عامة، حتى يمكن أن تكون المعارف التي هي ناشئة منه أو ناشئة له أو ممتزجة به أمرًا متناولًا من الناس تناولَ حسن الهضم، والاطمئنان، وزكاء المعارف، عندما يحصل الانسجام الذي قامت عليه الدعوة القرآنية بين هذه الملكات الذهنية المختلفة التي لا يمكن أن يستقل واحد منها عن البقية، إلا أن يكون الوضع الذهني منحرفًا مختلًّا قائمًا على نوع من الفتنة، تأتي من تضارب العناصر الذهنية التي تؤلِّف عناصر التخلُّق أو عناصر التفكير.

فلذلك فإننا حينما نحتفل بذكرى مرور الأربعة عشر قرنًا على نزول القرآن العظيم، ونحاسب أنفسنا عن موقفنا من القرآن العظيم، فإننا لا نجد أنفسنا فقراء في العلم، لا العلم الذي هو ناشئ من القرآن أو له، ولا العلوم التي هي ممتزجة بالقرآن مما نشأ في عصور الحضارة الإسلامية، أو مما استمدته الأمم الإسلامية في العصر الحاضر، ولكننا نجد أنفسنا في فقر إلى معنًى من التوجيه الباطني وإلى صورة من الاستسلام لدعوة القرآن والاصطباغ بها والتخلُّق بآدابها، ترسخ في النفوس ذلك المعنى من الخشوع وحسن التلقِّي والاطمئنان الذي لو توجهنا فيه إلى القرآن العظيم لما فارق نفوسنا الخشوع الذي كان القرآن العظيم جديرًا بأن ينزله على الجمادات من الحجارة والجبال، كما قال اللَّه تعالى: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [الحشر: 21 - 24].

* * *
* *
*

القرآن العظيم من خلال شرح الآية الكريمة

﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ ... ﴾(*)

كبرت كلمة تخرج من أفواههم أولئك الذين يتطاولون على دراسة القرآن العظيم من غير المؤمنين به، ويُخيِّلون أنهم في دراستهم تلك يهتدون إلى الحق أو يهدون إليه، حين يسندون القرآن العظيم إلى النبي سيدنا محمد ﷺ، وحين يضعون اسمه الشريف في التراجم التي يُصْدرونها من القرآن العظيم بالموضع الذي يوضع فيه اسم المؤلف من الكتب المنشورة.

وعظمت فرية هذه التي يفترونها، ليست عظيمة في الافتراء والبهتان؛ لأنهم يفترونها على الإسلام والقرآن، بل لأنها وراء ذلك فرية حتى على الحق والعقل، وإنهم في صنيعهم هذا ليتظاهرون بما يضلِّلون به من ادعاء المنهجية والموضوعية في دراسة القرآن العظيم. وما أبعد هذا الصنيع المنكر عن المنهجية والموضوعية.

فإن إسناد القرآن العظيم إلى النبي محمد ﷺ باعتبار أن القرآن يرجع إليه رجوع الآثار إلى منشئيها والكلام إلى محرريه، إنما هو إخلال عظيم بما يريدون أن ينتسبوا إليه ويتظاهروا به من المنهجية ومن الموضوعية، فهو من جهة إخلالٌ بالمنهجية، ومن أخرى خروج عن الموضوعية؛ لأن المنهجية تقتضي أن يصوَّر القرآن العظيم للناس على ما هو عليه في ذاته وواقعه بدون فتح مجال لإدخال الادعاءات الاعتقادية التي هي راجعة إلى معاني الكفر بالإسلام والجحود للقرآن العظيم.

والموضوعية تقتضي ألا يدخل في دراسة الموضوع أي عنصر من العناصر التي هي آتية من خارج الموضوع، وإنما تقتضي أن يقتصر على الموضوع كما هو في ذاته، حتى تكون دراسته دراسة مقتصرة عليه، متجافية عما يمكن أن يثور حول ذلك الموضوع من الدعاوى والمجادلات.

معركة قديمة:

فنسبة القرآن العظيم إلى النبي ﷺ - كما لا يخفى - ما كان مدار المعركة بين الإسلام وبين جاحديه ومناوئي دعوته ومعانديها، وقد كان هذا الأمر مدار المعركة بين الدعوة

(*) محاضرة ألقيت في (10 ديسمبر 1967م) بضريح مولاي الحسن الأول بالرباط.

التي جاء بها النبي ﷺ في حياته وبين الذين انتصبوا لمقاومتها من المشركين والمكذبين والمعاندين؛ لأن الأمر بني على أن النبي ﷺ أتى الناس بكلام يخبرهم أنه تلقّاه عن ربه تعالى عن طريق الوحي، وأنه أُمر بتبليغه إليهم، وأنه بلّغ ذلك إليهم، وأقام الحجة على صحة ما يدّعي من أنه ليس من عنده، وأن اللَّه تعالى هو الذي أوحى به إليه.

وبيّن القرآن العظيم بلسان صدق أن هذا الكلام ما كان له أن يكون من عند محمد ﷺ بعد أن أقام الآيات البينات على أن بشرًا لا يستطيع أن يأتي بمثل ذلك الكلام، وأن محمدًا ﷺ - بما عرف الناس قبل نبوته من صدقه وأمانته - أبعد الناس من أن يفتري على اللَّه تعالى كذبًا، وأنه بما عرف الناس من أميته ﷺ وعدم مخالطته للكتاب يكون أبعد للناس عن أن يمكن أن يصدر عنه هذا الكلام بما اشتمل عليه من المعاني، وبما تعلّق به من الإشارات إلى العقائد وإلى الأصول النظرية العليا التي بنيت على ما جاء في الكتب السابقة وسمت عليها فوق ذلك درجات.

فكان موقف المعاندين للدعوة المحمدية مبنيًّا على الافتراء بالاتهام والتكذيب، فكانوا يحاولون جهدهم أن يسندوا هذا الأمر إلى محمد ﷺ؛ لأن في إسناد هذا الأمر إليه نقضًا لدعوى رسالته وتنزيلًا لمقامه العظيم - جلّ مقامه العظيم عن ذلك -؛ لأنهم عوض أن يسندوا إليه أمر الرسالة ويقرّوا له بتلقي الوحي فإنهم يدّعون في ذلك أنه غير صادق فيما يبلغ عن اللَّه تعالى، وأن هذا الذي أتى به من عنده - وما كان له أن يأتي به من عنده - وأنه ليس إلا أساطير الأولين اكتتبها، إلى غير ذلك مما كانوا يتآمرون به ضد النبي ﷺ في حياته شرّ التآمر.

فهؤلاء الذي يدّعون اليوم إسناد القرآن إلى النبي ﷺ إنما يثيرون هذا الاتهام الذي تعلّق به المشركون، حتى قامت عليهم حجة القرآن العظيم بأنه ما كان له أن يأتي بمثله لو لم يكن ذلك وحيًا موحًى إليه من اللَّه تعالى.

جدال موضوعي:

وإذا كان هؤلاء الذين يحيون هذا الاتهام اليوم ليسوا من المؤمنين بالرسالة المحمدية، وليسوا من المقرّين بأن القرآن وحي من اللَّه تعالى، فإننا لا نطلب منهم أن يكونوا مؤمنين بذلك، ولا نكرههم على الإيمان بما كفروا به، وإنما نجادلهم مجادلة علمية نظرية نحاول أن نردّهم فيها إلى ما يتعلقون به من المنهجية والموضوعية، فنطلب منهم أن يجعلوا القرآن العظيم موضوع دراستهم، وأن يتقدموا إلى معرفة القرآن العظيم على ما هو عليه

في ذاته، وكما قدم القرآن العظيم للناس من لدن الذي أتى به ﷺ على معنى أنه ناقل له ومبلغ، لا على معنى أنه منشئ له ومبتكر.

وإذا كان المطلوب من هؤلاء أن يرجعوا إلى معرفة القرآن العظيم، وأن يصوَروا القرآن العظيم على ما هو عليه في ذاته، وأن يبرزوا ماهيته وحقيقته الذاتية على نحو ما برز به هذا الكتاب الكريم للناس، فإن أول ما يطالَبون به في ذلك أن يحققوا ضبط ماهية القرآن العظيم؛ أي أن يعْرِفوه ويُعَرّفوه الناس تعريفًا دقيقًا على ما ينبغي لكل من انتصب أن يدرس موضوعًا من المواضيع النظرية.

لماذا اختلفت التعريفات؟

ومعلوم أن القرآن العظيم الذي هو عندنا معاشر المسلمين غني عن التعريف؛ لأنه قد استقرّ من إيماننا بالمنزلة الأولى من عموم النواحي التي استقر منها القرآن بالمقام الأول في نفوس المؤمنين من أتباع محمد ﷺ.

ولذلك كان تعريف القرآن العظيم غير آخذ حظه في الدراسات التي تعلّقت بالقرآن العظيم من طرف المؤمنين به من المسلمين؛ لأنهم يجدون أنفسهم في غنًى عن ذلك بما هو معروف.

فإذا قيل: إن تعريف العلم، وإن تعريف الحد الذي هو التعريف أمور لا حاجة إليها؛ لأن المعرفة الحاصلة بها عند جميع الناس تغني عن محاولة تعريفها، فمن باب أولى أن يقال في القرآن العظيم: إنه بهذه المنزلة أو أكثر، لأن مقام معرفته والإيمان به واليقين بصدقه، وتميُّزه عن كل ما يمكن أن يشتبه به أو يتصل به قد أصبح أمرًا من المعلوم الضروري عند المسلمين ضرورة أنه أساس الإيمان.

ولذلك فإننا نجد أن علماءنا اختلفت طرائقهم في تعريف القرآن العظيم، وليس ذلك في حقيقة الأمر من الاختلاف في تعريف القرآن؛ لأنهم ما كانوا في ذلك يحاولون تعريف القرآن العظيم في ذاته، وإنما كانت التعاريف التي اتجهت إلى تمييز القرآن العظيم تعاريف مختلفة باختلاف العلوم، ومتجهة إلى نواحٍ مختلفة باختلاف ما يقصد إليه كل علم من العلوم من التعلُّق بالقرآن العظيم من جهة من جهاته وناحية من نواحيه.

ولذلك فإننا نجد تعريف القرآن عند الفقهاء والأصوليين غير تعريفه عند المتكلمين، ونجد تعريفه عند البلغاء غير تعريفه عند الفقهاء وعند المتكلمين؛ وذلك لأن كل طائفة

من هؤلاء العلماء لم تكن تقصد إلى تعريف القرآن العظيم، وإنما كانت قاصدة إلى تعريف الناحية التي يتعلّق منها القرآن بموضوعها فحسب.

ولذلك نظر الفقهاء الأصوليون - الذين موضوع نظرهم الأحكام الفرعية - إلى ما يتعلّق من الأحكام الفرعية بالقرآن العظيم باعتبار كونه متعبدًا به، فأدرجوا ذلك في تعريفه.

ونظر إليه علماء الكلام الذين موضوع علمهم إقامة الأدلة اليقينية على العقائد الدينية، نظروا إليه باعتبار كونه متعلّقًا بصفة من صفات اللَّه تعالى، فعّرفوا الصفة الأزلية للَّه تعالى التي هي صفة الكلام التي عبّر عنها بالقرآن - تعريفًا يرجع إلى صفة أزلية من صفات اللَّه تعالى، وبناء على ذلك بَنَوْا مسألة أن القرآن ليس بمخلوق، باعتبار أنه صفة من صفات اللَّه تعالى، ولا يليق قيام الحادث بالقديم.

وعلماء البلاغة لما كانوا يدرسون القرآن للكشف عن أوجه إعجازه، فإنهم أيضًا نظروا إليه من هذه الناحية، فاعتبروه الكلامَ البالغَ من مطابقة مقتضى الحال حدَّ الإعجاز، وبَنَوْا على ذلك المقاييس التي وزنوا بها القرآن العظيم بالآثار البلاغية في اللغة العربية، حتى بيّنوا أن المبلغ من الإحاطة بمطابقة مقتضى الحال الذي توفر في القرآن العظيم يستحيل أن يتوفر في غيره من الكلام؛ لأنه لا يمكن أن يتحقق إلا إذا استند إلى علم محيط بجميع مقتضيات الأحوال وإلى إرادة طائلة يستطاع بها المطابقة لكل مقتضًى من تلك المقتضيات بصورة لا يمكن أن تتأتى لعلم البشر ولا للقدرات البشرية.

وعلى ذلك تشتتت الطرائق قددًا في تعريف القرآن العظيم، والذي يتعلّق بتلك الطرائق يعتبرها أوجهًا مختلفة أو محاولات متعددة لتعريف القرآن، وما هي في حقيقة الأمر إلا محاولاتٌ راجحة ومصيبةٌ فيما ترجع إليه من تعريف نواحٍ معينة من القرآن العظيم؛ لأنهم لم يحاولوا أن يعرفوا القرآن من حيث هو، لأنهم كانوا مستغنين عن ذلك بما هو معلوم من الدين بالضرورة.

تعريف موضوعي:

أما إذا وضعنا القرآن العظيم بموضع الدراسة والجدل العلمي، فيما بيننا - معشر المسلمين - وبين غيرنا من الذين لا يؤمنون إيمانًا بالقرآن العظيم، فإننا لا محالة نكون مضطرّين إلى أن نسلك ما استغنى أسلافنا من العلماء المتقدمين عن سلوكه من المناهج

في تعريف القرآن، وأن نعود إلى تعريف القرآن العظيم تعريفًا موضوعيًّا.

فإذا كانت التعاريف التي اختلفت بينها طرائق العلماء التي أشرنا إليها، تعاريف نسبية لا ذاتية يصدق عليها في مصطلحنا المنطقي أنها من التعريف بالرسم الذي هو تعريف ناقص، فإننا نريد أن نعرِّف القرآن تعريفًا ذاتيًّا حقيقيًّا يكون في مصطلحنا المنطقي من باب التعريف الكامل التام الذي هو التعريف بالحد لا التعريف بالرسم، وهو التعريف الذي يميز الماهية على ما هي عليه ببيان ما تشترك فيه مع غيرها من المواهي القريبة منها، ثم بتمييزها بالفصل بعد الفصل عن كل ما يتصل بها في كل فصل من تلك الفصول حتى لا نقف إلا على الماهية التي يراد إبرازها منفصلة عن غيرها، متميزة عما عداها.

نظرة إلى ذاتية القرآن:

وبذلك فإنه يمكن أن يقال في القرآن العظيم، بالنظر إلى ذاته؛ أي بالنظر إلى ما يقتضيه نصُّ القرآن العظيم، وبدون إدخال لأي عنصر خارجي عن الموضوع من العناصر الاعتقادية - سواء من عناصر المؤمنين أو من عناصر الجاحدين -، فإننا نستطيع أن ننظر إلى ذات القرآن وأن ندرسه، وأن نستخلص ما يصفُ به هذا الكتابُ نفسَه، وما يَجعلُ لنفسه مِن مَقامٍ في مقارنته بغيره من ضروب الكلام وأصنافه، فنجد أن القرآن العظيم يمكن أن يعطينا من ذاته تعريفًا حديًّا حقيقيًّا يمكن أن يعبر عنه بمصطلح اليوم بأنه تعريف موضوعي؛ لأنه ناشئ من نصِّ القرآن على ما هو عليه؛ أي على نحو ما يصف القرآن نفسه، حين نقول: إن القرآن هو كلام اللَّه تعالى الذي نزل على محمد ﷺ مرادًا به الإعجاز.

وإذا أخذنا تعريف القرآن على هذا الوجه، ورمينا إلى إقامة تعريف حدّيّ أو إلى بيان حقيقة موضوعية للقرآن العظيم، فإننا نجد أن هذا التعريف يصور الأركان الثلاثة التي يقوم عليها القرآن العظيم بحسب ما هو في ذاته وواقعه.

أركان ثلاثة وحقائق خمس:

فالركن الأول من هذه الأركان: هو أنه كلام اللَّه. وذلك هو الذي اعتبرناه - كما يقول المناطقة - جنسًا في التعريف؛ لأنه يعمّ المعرَّف المقصود بالدراسة، ويعمّ غيرَه من كل ما يتصل به من قريب في هذه الماهية، وهي ماهية كلام اللَّه.

والركن الثاني: هو ما يشير إليه الفصل الأول من الفصلين الملتحقين بهذا الجنس العام، وهو وصف الوحي.

والركن الثالث: هو ما يشير إليه الفصل الثاني من الفصلين اللاحقين بجنس التعريف، وهو أنه مقصود به الإعجاز.

فإذا نظرنا إلى الجنس، وهو كلام اللَّه تعالى، ثم اعتبرنا الفصلين الفارقين اللذين يحترز بهما عمّا يمكن أن يتصل بجنس القرآن العظيم وليس منه في ماهيته النوعية، فإننا نجد أن هذا التعريف يثير حقائق خمسًا، وهي:

الأولى: وجود اللَّه تعالى.

الثانية: صدور الكلام عنه.

الثالثة: إثبات الوحي الذي هو تلقي عبد من عبادِه لكلامه بطريق من طرق الإدراك زائد عن طرق الإدراك العادية للإنسان التي هي الحاسة والغريزة والعقل.

فهذا طريق أسمى من هذه، يمكن أن يدرِك به بعضُ مَن خصّه اللَّه تعالى بذلك بطريق الاصطفاء - كلامَ اللَّه تعالى. وهذا هو معنى الوحي.

الرابعة: هو وجود الموحى إليه وهو محمد ﷺ.

الخامسة: وجود القصد الذي هو أن يكون هذا الكلام معجزة؛ أي أمرًا خارقًا للعادة قائمًا بين يدي النبي محمد ﷺ؛ ليكون برهانًا قائمًا على صدقه، ومؤديًا معنى قوله تعالى: « صدق عبدي فيما يبلغ عني ».

ومعلوم أن هذه الأمور - وهي وجود اللَّه تعالى، وأنه متكلم، وأن الوحي موجود، وأن محمدًا ﷺ رسول، وأن القرآن معجزة وحجة قائمة له - إنما هي العناصر الأولى والأركان الأساسية التي تقوم عليها الدعوة الإسلامية.

مقارنة:

وهو من هذه الناحية يشير إلى أن القرآن العظيم، لما اتصل باعتبار حقيقته العامة، باعتبار الجنس الذي يشمله ويشمل غيره، وهو كلام اللَّه تعالى، وباعتبار الفصول التي التحقت بذلك الجنس، وهي أنه أوحي به إلى محمد ﷺ، وأنه قصد به الإعجاز، فإننا نجد أن هذا يضع القرآن العظيم موضع المقارنة بثلاثة أشياء:

أولها: الكتب السماوية الأخرى التي هي كلام اللَّه تعالى الذي نزل به الوحي.

وثانيها: أنواع الوحي المحمدي التي هي غير القرآن العظيم، والتي تجمعها كلمة السُّنة، وإن هو إلا وحي يوحى.

وثالثها: هو ضروب الكلام العربي وفنون الآثار الأدبية التي وضع القرآن العظيم نفسه موضع المقارنة بها؛ لأجل أن يتبين أنه ليس من صنع البشر، ولتقوم بذلك الحجة على تصديق النبي ﷺ، وذلك هو الذي عبَّر عنه البلغاء بحدِّ الإعجاز.

ولسنا في هذا المقام متعلِّقين بإيراد شرح المقارنات التي يمكن أن تجري بين القرآن العظيم وبين أنواع الوحي المحمدي وهي السُّنة، ولا المقارنات التي تجري بين القرآن العظيم وبين فنون الأدب العربي وهو معنى الإعجاز الذي قام عليه علم البلاغة.

ولكننا نقتصر من ذلك على مقارنة القرآن بالكتب السماوية مقارنة بسيطة سريعة مقتضبة لأجل أن نتوصل منها إلى بيان نسبة النبي محمد ﷺ من القرآن، حتى نتبيَّن بالقطع أنه لا يمكن أن يكون القرآن العظيم مضافًا إلى النبي ﷺ كما تضاف الآثار إلى منشئيها.

القرآن والكتب السماوية الأخرى:

وهذه المقارنة التي تجري بين القرآن وبين الكتب السماوية إنما ترجع إلى نواحٍ من المقارنة:

الأولى: ناحية القصد. **الثانية**: ناحية طريقة النقل.

الثالثة: ناحية اللغة. **الرابعة**: ناحية الأسلوب.

أما بالنظر إلى الناحية الأولى وهي ناحية القصد، فإننا حين ننظر إلى القرآن العظيم في ذاته نظرًا موضوعيًّا بحسب ما يدل عليه نصه، وننظر إلى ما لدينا من الكتب السماوية الأخرى، بقطع النظر عن كونها صحيحة أو غير صحيحة سالمة أو محرفة، بقطع النظر عن ذلك، ونجري مقارنة موضوعية بحسب ما اشتمل عليه نصُّ كل كتاب من الكتب السماوية، مما يبيّن معنى القصد من إنزال ذلك الكتاب، فإننا نجد أن قصد الإعجاز من إنزال القرآن العظيم هو أمر ثابت في القرآن العظيم في ذاته.

فالقرآن هو الذي وصف نفسه بأنه معجزة، وهو الذي تحدى الناس ودعاهم إلى معارضته، حتى يكون عجزهم عن المعارضة برهانًا على صدق النبي ﷺ فيما يدَّعي، وأمانته فيما يبلغ، وهو الذي جعل كل جزء من أجزائه آية؛ أي معجزة، كالآيات التي أوتيها الأنبياء من قبل.

المعجزة:

فإذا كان القرآن العظيم معجزًا بحسب موضوعيته؛ أي بحسب ما يدل عليه القرآن

في ذاته، فإننا حين نرجع إلى الكتب السماوية الأخرى نجدها خالية تمامًا من الإشارة إلى هذا المعنى من الإعجاز، فما جاءت التوراة ولا كتب أنبياء بني إسرائيل التي بعد التوراة، وما جاء الإنجيل - على اختلاف نصوص الإنجيل بحسب اختلاف رواته من الحواريين - مشيرًا إلى قليل أو كثير من هذا المعنى.

وما من شك في أن كل نبي من الأنبياء الكرام - صلوات اللَّه عليهم - إنما كان مؤيدًا بمعجزة، ولكن الفرق بين القرآن وبين الكتب الأخرى أن الكتب الأخرى ليست معجزة في ذاتها وتتحدى بالمعجزات الواقعة، على معنى أن المعجزات أمور خارجة عن نص كتاب الدعوة، ومحكيَّة فيه، ومشار إلى وقوعها على وجه الحكاية.

وأما ادّعاء أن ذلك الكلام المتضمن للدعوة الإلهية التي بلغها النبي هو بذاته معجزة وأمر خارق للعادة يُتحدَّى به، وتُطلب من المنكرين والمعاندين معارضته على وجه التعجيز، فإن هذا أمر لم تشتمل عليه الكتب السماوية الأخرى.

ولذلك فإن القرآن من ناحية القصد يمتاز بأنه كتاب إعجاز، وهذا أمر لا يشترك فيه معه كتاب من الكتب السماوية الأخرى.

نقل القرآن والكتب الأخرى:

وأما الناحية الثانية وهي طريقة النقل، وهذه تابعة للمعنى الأول لأنها مرتبطة بقصد الإعجاز، فإنه لا يخفى أن القرآن العظيم لما كان معجزة فإنه كان موجّهًا إلى المؤمنين والجاحدين على السواء، بل إنه كان موجّهًا إلى الجاحدين أكثر من توجيهه إلى المؤمنين؛ لأنهم المطالبون بمعارضته، والمراد إفحامهم بعجزهم عن المعارضة.

وبذلك كان موجّهًا إليهم، وكان النبي ﷺ يتحداهم به، ويتلوه على رؤوسهم، وكان يتطاول عليهم بأنهم عجزوا عن معارضته، وكانت آيات القرآن العظيم بذاته تستخلص من ذلك العجز حجة قائمة وبرهانًا قاطعًا على أن القرآن ليس من كلام محمد ﷺ، وإنما هو من كلام اللَّه.

وبذلك كان الناقلون للقرآن العظيم عبارة عن عنصرين مختلفين متعاديين متنافرين لا يمكن بينهما ائتلاف ولا يمكن أن يجمعهما تآمر؛ لأن المعنى الذي يمكن أن يجمع الناس من التآمر على شيء أو الاتفاق على أمر غير موجود إنما يكون مبنيًّا على الاتفاق في الغاية والاتفاق في المصلحة. وهذان العنصران لا تناسق ولا تجانس بينهما، ولذلك فإن اتفاق

العنصرين على النقل قد كان آية على أن النص القرآني إنما هو النص الحقيقي الذي سَلَّمَ ببلوغه إليه - من لدن محمد ﷺ ناقلًا إياه عن الوحي - الكافرون والمؤمنون على السواء.

وبذلك تحقق فيه معنى التواتر الذي هو طريق قطعي بإثبات الواقع، وليس التواتر راجعًا إلى عدد الناقلين، ولا منوطًا بالكثرة والقلة كما حققه المحققون من علماء الكلام ومن الأصوليين، ولكنه راجع إلى هذا المعنى الذي عبر عنه الأصوليون بأنه اتفاق قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب، واستحالة التواطؤ على الكذب لا تأتي من العدد ومن الكثرة، وإنما تأتي من اختلاف الغايات واختلاف المقومات الذهنية التي بمقتضاها لا يمكن أن يجمع تآمر بين طرفين.

فالقرآن العظيم حينئذ منقول بطريق التواتر والاشتهار، بطريق اجتمع عليه المؤمن بالقرآن وغير المؤمن به، واعتمد نقله على السماع وعلى النقل اللفظي، ولم يعتمد على الكتابة التي هي مظنة لإمكان التدليس، ومحتاجة إلى دراسات عميقة ودقيقة ليمكن إثبات نسبتها إلى أصلها، وإنما هو أمر موكول بالسماع. وما كانت كتابة المصاحف إلا عن سماع، وما كانت كتابتها إلا لأجل أن تسند النقل المسموع.

وقد مضت حياة النبي ﷺ وهو يتلو القرآن، والناس يتلونه بين يديه ﷺ، والمعارضون له منكبّون عليه طمعًا في إمكان معارضته أو تعلّقًا بنقضه بما حاولوا نقضه به من الأمور الواهية التي تعلقوا بها، في حال أن الكتب السماوية الأخرى إنما نقلت - كما تدل على ذلك هي بنفسها - بطريق الكتابة، وكانت من فرد إلى فرد؛ لأنها بمنزلة الوصايا والعهود. وكانت كتابتها مُعَرَّضة إلى ما تتعرض إليه الكتابات من الاندثار والضياع، والحاجة إلى التحقيق بصورة جعلت طريقة نقل القرآن العظيم - وهي طريقة التواتر - غير متوفرة للكتب السماوية الأخرى، بما ورد فيها هي ذاتها مما وقع من الاختلاف، ومن دواعي الاختلاف التي هي راجعة **أولًا** إلى الاعتماد على الكتابة، **وثانيًا** إلى الاستناد إلى أخبار الآحاد.

لغة القرآن ولغات الكتب السماوية الأخرى:

وأما الناحية الثالثة وهي ناحية اللغة، فإننا عندما ننظر إلى العصر الذي نزلت فيه الكتب السماوية، ونُرجع كل كتاب من الكتب السماوية إلى عصره، ونكتفي من ذلك بأشهر الكتب السماوية وهي كتابا العهد القديم والعهد الجديد، ثم ننظر إلى القرآن العظيم أيضًا بذلك الاعتبار، فإننا نجد أن اللغة التي كانت لغة موسى عليه السلام لما نزلت عليه التوراة، ولغة قومه لما خاطبهم في التوراة، إنما هي - كما يعرف من تاريخ اللغات السامية - اللغة

العبرانية القديمة أو العبرانية الأولى التي تعتبر الآن من اللغات المنقرضة البائدة؛ لأن بني إسرائيل لما دخلوا العراق - بلاد بابل - في حالة أسر اختلطت لغتهم باللغة السريانية اختلاطًا تولدت منه لغة جديدة هي المعبّر عنها بالعبرانية الحديثة أو بالآرامية، وذلك إنما كان في القرن السادس قبل المسيح؛ أي بعد رسالة موسى عليه السلام بأكثر من ثمانية قرون.

وتلك اللغة - وهي العبرانية الحديثة أو الآرامية - هي التي يوجد بها أقدم نصوص التوراة التي توجد الآن عند المتعبدين بالتوراة المتدينين بها، وهذا يقتضي أن نص التوراة الأول الذي يُنتظر أن يكون بلغة عصره وهي العبرانية الأولى، هو نص ليس بموجود، وأن هذا الموجود بأيدينا ليس إلا نقلًا أو حكاية أو تلخيصًا أو ترجمة للتوراة، وأما نص التوراة الأصلي - ولا سيما الأسفار الخمسة الأولى التي هي ما نزل على موسى من العهد القديم - فإنه موجود الآن باللغة الآرامية التي هي لغة نشأت بعد موسى بثمانية قرون.

وكذلك نجد في الأناجيل، فإن المسيح عليه السلام إنما بعث في بني إسرائيل، وقد كانت لغتهم تلك اللغة التي نشأت لهم منذ القرن السادس قبل المسيح وهي اللغة الآرامية، فبها تكلم المسيح، وبها خطب، وبها بلغ رسالته إلى الناس، وبها استمع إليه حواريّوه.

ولكن نصوص الإنجيل التي نجدها الآن لا نجد منها نصًّا بالآرامية أبدًا، فأقدم نصوص الأناجيل هي بين نصوص بالسريانية ونصوص باليونانية، والحال أن المسيح عليه السلام ما نطق بالكلمة السريانية ولا بالكلمة اليونانية، وبذلك كان الموجود من الإنجيل كالموجود من التوراة إنما هو عبارة عن حكايات أو ترجمات أو تلاخيص، لأن كلمة المسيح الحقيقية بالحرف الذي نطق به المسيح لا يمكن أن تكون باللغة السريانية ولا باللغة اليونانية.

أما القرآن العظيم فإن اللغة التي جاء بها والتي هو موجود بها الآن يتلى بين الناس جميعًا، سواء في ذلك المصدقون به وغير المصدقين، إنما هي لغة عصره التي هي لغة الشعر الجاهلي، والتي هي اللغة العربية الجامعة التي انتظمت فيها اللَّهجات القبلية المختلفة، والتي كانت لغة العصر الذي نزل فيه القرآن، والتي نطق بها النبي ﷺ، وبها استمع إليه. فيقتضي هذا أن القرآن العظيم إنما هو بنصِّه الأصلي في الحرف الذي نزل به كما يقتضيه عصره، وأن الكتب الأخرى إنما هي في ترجمات إلى لغات أخرى.

أسلوب القرآن، وأساليب الكتب السماوية الأخرى:

أما الناحية الرابعة - وهي الأشد اتصالًا بموضوعنا الذي نقصد إليه - **فهي ناحية**

الأسلوب، فإن أسلوب التعبير في القرآن العظيم قد بني على أن هذا الكلام إنما هو كلام اللَّه تعالى، فالذي يسند الكلام إلى نفسه والذي هو مُعادُ ضمير المتكلم في القرآن العظيم، بحسب ما تدل عليه الصيغة القرآنية دلالة موضوعية، إنما هو اللَّه تعالى.

والقرآن العظيم قد وصف نفسه صراحة بأنه كلام اللَّه تعالى، والرسول ﷺ الذي يريدون أن يسندوا القرآن إليه ليس وجودُه في النص القرآني إلا وجود المخاطب أو وجود المتحدث عنه.

فاللَّه تعالى يخاطبه أحيانًا بمثل قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ ﴾ [العلق: 1]، وبمثل قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ﴾ [البقرة: 4]، وبمثل قوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ ﴾ [التوبة: 43]، وبمثل قوله: ﴿ إِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [يس: 3]. أو يتحدث عنه بمثل قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ﴾ [آل عمران: 144]، أو مثل قوله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [الفتح: 29]، أو مثل قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: 21].

في حال أن نصوصًا أخرى للكتب السماوية عندما نبحث عن شخص النبي نجده حاضرًا في تلك النصوص باعتبار كونه هو المتكلم، وباعتبار أن ضميرَ التكلم عائد إليه، وأن اللَّه تعالى ليس مذكورًا في تلك الكتب إلا على معنى أنه متحدَّث عنه معرَّف به، مدعوّ إليه، أو على معنى أنه تعالى مخاطَب متوجّه إليه بالدعاء أو بالاستغفار أو التمجيد، أو بغير ذلك كما هو وارد في التوراة والإنجيل والزبور.

فإذا اتضح أن شخص الرسول ﷺ في القرآن العظيم هو خارج عن مقام التكلم، فإن الذي يحاول أن يسند القرآن العظيم إلى محمد ﷺ إنما يحاول أن يخرج عن الموضوعية؛ لأنه يصور القرآن العظيم على خلاف ما هو عليه، بحيث إن الذي يقرأ القرآن ثم يكون قد علم أن القرآن أسنِدَ إلى محمد ﷺ، فإنه يجد نَصَّ القرآن العظيم متناقضًا مع هذا الادعاء.

وهذا ما أصبح به في نظرنا القرآن العظيم مشتملًا على معنًى زائد على معنى الوحي، فالقرآن العظيم وحي، ولكنه يزيد على الوحي؛ لأنه كلام اللَّه تعالى الذي صدر عن ذاته العلية مباشرة بالحرف الذي يعبر عن المعنى، بخلاف غير القرآن العظيم من الوحي، سواء أكان ذلك الوحي الذي تضمنته الكتب السماوية الأخرى، أم كان الوحي الذي تضمنته السنة النبوية الشريفة، فإنه وحي من اللَّه تعالى لا محالة، ولكنه لا يشتمل على

هذا الأمر الزائد على الوحي، وهو أنه وحي لكلمة اللَّه تعالى التي أصدرها على صيغتها تلك مرادًا بها الإعجاز.

مناظرة علمية:

ولذلك فإن بعض علماء المسلمين، في مقام من مقامات المناظرة فيما بينه وبين أحد دعاة الأديان الأخرى، لما عرض عليه المتكلم بلسان الدين الآخر هل يقبل المسلمون أن تجري على نصوص القرآن العظيم ومخطوطاته القديمة الدراسات العلمية التي تجري على مخطوطات العهد القديم ومخطوطات العهد الجديد؟ أجابه هذا العالم المسلم: بأن القرآن العظيم عند المسلمين ليس بمنزلة الكتب السماوية الأخرى عند الدينين الآخرين. وإنما - ليقرب له ذلك - عرّفه أن منزلة القرآن العظيم عند المسلمين إنما هي منزلة المسيح بذاته عند النصارى؛ لأن القرآن العظيم هو كلمة اللَّه، والمسيح عند النصارى كما لا يخفى يعبرون عنه بالكلمة، كما عبر عنه القرآن العظيم.

وبذلك يكون هذا المعنى الزائد الذي اشتمل عليه القرآن العظيم زيادة على كونه وحيًا - وهو أنه كلام اللَّه تعالى على الحقيقة - أمرًا يجعله مختلفًا اختلافًا واضحًا عن الكتب السماوية الأخرى؛ لأن الكتب السماوية الأخرى إنما هي من تعبير الأنبياء أو من تعبير أصحابهم وحوارِيِّيهم حكاية عنهم، فمنزلتها عند الآخرين إنما تقابَل بمنزلة السنة الشريفة عندنا. وأما منزلة القرآن العظيم فليس لها ما يقابلها في الكتب السماوية الأخرى.

منزلة المخاطب في القرآن:

فإذا تقرر هذا فإن موقع الكلمة التي افتتحت بها الآية - التي هي موضوع دراستنا وتفسيرنا في هذا الحديث - يتضح جليًّا بمعرفة أن النبي ﷺ إنما يتنزل في القرآن العظيم بمنزلة المخاطب المأمور، وتلك هي كلمة ﴿ قُلْ ﴾، فقد وردت هذه الكلمة - وهي الأمر بالقول - في مقام الافتتاح لكلام كثير من القرآن العظيم، فكم من آية افتتحت بـ ﴿ قُلْ ﴾، وكم من سياق افتتح بـ ﴿ قُلْ ﴾، وتكررت فيه كلمة ﴿ قُلْ ﴾.

وقد ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الإخلاص أن هذه الكلمة وهي ﴿ قُلْ ﴾، قد يكون موضعها من بعض الآيات التي وردت فيها متعينًا، بحيث لا يمكن أن تحذف ولا يمكن أن يفرض عدم ورودها؛ لأنها لو حذفت أو فرض أنها لم ترد لأصبح المعنى منعكسًا ومختلفًا، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [الكافرون: 1]،

أو في قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ ﴾ [الأنعام: 162]. وأحيانًا يكون موقعها ممتنعًا بحيث لا يمكن أن تدخل على صدر الكلام، ويكون دخولها عليه مخلًّا بالمقام البلاغي أو موقعًا في عكس الموضوع، وذلك كقوله تعالى: ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ ﴾ [المسد: 1]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴾ [الضحى: 1، 2]، وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴾ [الشرح: 1]، فإن هذا إنما هو اتجاه بالخطاب ابتداءً إلى النبي ﷺ بصورة لا تجيز أن يكون هو قائله، أو حديث يكون صدوره بفمه الشريف ﷺ مُخِلًّا بما هو عليه من مقام الأدب، نظرًا إلى أنه يتعلق بتسفيه عمّه وهو أبو لهب، ولأجل ذلك بيَّن البيضاوي أن موقع ﴿ قُلْ ﴾ في مثل هذا إنما يكون ممتنعًا.

والصورة الثالثة هي الصورة التي يستوي فيها موقع ﴿ قُلْ ﴾ بين الثبوت والامتناع؛ بحيث يكون جائزًا إثباتها وجائزًا حذفها، وذلك كما في سورة الإخلاص، وهذا هو الذي وجه به القاضي البيضاوي اختلاف القراءتين بين القراءة المشهورة ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الأخلاص: 1]، والقراءة التي لا تثبت ﴿ قُلْ ﴾ وتبتدئ باسم الجلالة ﴿ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾.

سياق الآية:

والآية التي هي موضوع تفسيرنا وهي قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ ﴾، هي آية يتبين من موقع افتتاحها بـ ﴿ قُلْ ﴾ أنها ترجع إلى حالة من الحالات، وهي الحالة التي يتأكد فيها أن يكون الكلام مشتملًا عليها، مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾، وهي الصورة الأولى من الصور الثلاث التي أشار إليها البيضاوي. وهذا الموقع لكلمة ﴿ قُلْ ﴾ في افتتاح هذه الآية الكريمة، لا يتبين على وجهه إلا إذا تبيّن موقع الآية من سياق الكلام الذي قبلها.

ولذلك فإنه ينبغي أن نستعرض هذا السياق حتى يتبين لنا عن عيان ملموس أن موقع ﴿ قُلْ ﴾ في صدر هذا الكلام إنما هو موقع متأكد، كموقعها في قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾.

فإن هذه الآية من سورة الأنعام، ومعلوم أن سورة الأنعام سورة مكية بلا خلاف، وقد ذهب بعض علماء أسباب النزول إلى ادعاء أن آيات معينة منها هي غير مكية، ولكنها مدنية، كما هو واقع في سور كثيرة من القرآن العظيم. ولكن الذي عليه جمهور المفسرين وجمهور علماء السُّنة أن سورة الأنعام كلها مكية وأنه ليس فيها مدني، وأنها تنتظم سياقًا واحدًا من أول السورة إلى آخرها، وأنها نزلت جملة واحدة. وقد استندوا في ذلك إلى

الحديث الذي أخرجه الطبراني أن النبي ﷺ قال: « **أنزلت عليَّ سورة الأنعام جملة واحدة، يشيعها سبعون ألف ملك لهم زجل بالتسبيح والتحميد** »[1].

فإذا كانت سورة الأنعام مكية كلها، وكانت قد نزلت جملة واحدة - كما يشير إليه هذا الحديث، وكما هو مختار المحققين من المفسرين ومن علماء السُّنة -، فإننا إذا رجعنا إلى الاختلاف في المكي والمدني، وتجاوزنا مثار هذا الاختلاف في أن الاعتماد في ذلك على التاريخ، وهي طريقة، أو الاعتماد على واقع المكان، وهي طريقة ثانية، أو الاعتماد على صيغة الكلام في ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ و ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾، وهي طريقة ثالثة، وجنحنا إلى الطريقة التي ترجع إلى المعنى ولا تعتمد لا على الصيغة ولا على الزمان ولا على المكان، وهي الطريقة التي ارتضاها الإمام أبو إسحاق الشاطبي حين قسم القرآن العظيم باعتبار ما يشتمل عليه من المعاني، وباعتبار ما يؤخذ منه من التشريع والأحكام المتعلّقة بالقلوب والمتعلّقة بالجوارح، إلى أنه يتألف من تشريع مكي وتشريع مدني، وأن التشريع المكي هو ما يرجع إلى تقويم العقائد، والتشريع المدني هو ما يرجع إلى تشريع الشرائع، وتقرير التكاليف الفرعية التي تتفرع عن الأصول الاعتقادية التي تأسّست في التشريع المكي.

سورة الأنعام مكية:

فإننا نتبيّن أن سورة الأنعام مكية بهذا المعنى، وسندنا في ذلك تاريخ نزولها، والظرف الذي نزلت فيه من حياة الدعوة المحمدية الكريمة.

وإنه لمن المعلوم أن تسمية هذه السورة بسورة الأنعام لا يقتضي شيئًا لربط غرضها ومعناها بكلمة الأنعام التي جعلت عَلَمًا عليها، وشأنها في ذلك شأن غيرها من سور القرآن العظيم التي سمّيت بأسماء هي في الحقيقة ليست إلا أمارات لمراجعة الحفظ، وهي تستند غالبًا إلى الأشياء أو الألفاظ التي وردت بصورة مفردة في تلك السورة حتى تكون مميزة لها عند الحافظين، وليس لذلك أي ارتباط بالمعنى والغرض والوحدة المعنوية أو الغرض الذي تقوم عليه السورة.

فسورة البقرة وسورة النمل وسورة النحل لا خصوصية لواحدة منها بما يدل عليه اللفظ الذي جُعِل عَلَمًا على هذه السورة، فمن الخطأ البيّن أن نعتقد أن هذه السور إنما

---

(1) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير.

يجري بينها وبين ما سمّيت به معنًى من التناسب المعنويّ، حتى أن كثيرًا يجعلون من شرف الشيء الدلالة على أن سورةً سمّيت به في القرآن، وهذا أمر لا تقتضيه التسمية أصلًا.

ولذلك كان السلف يحترزون تورّعًا من هذه التسميات، لم يكونوا يضيفون هذه الألفاظ إضافة مباشرة لأسماء السور، وإنما كانوا يختارون أن يقولوا: السورة التي يذكر فيها كذا، السورة التي يذكر فيها النمل، أو السورة التي يذكر فيها النحل، حتى لا يكون في ذلك إيهام لمعنًى من التخصيص.

نعم إنّ هناك سورًا سمّيت بحسب ما تدلّ عليه وما تشتمل عليه من الأغراض، وتلك تسميات وقف العلماء المتقدمون منها عند حدود ما ورد في الآثار؛ كتسمية سورة أم الكتاب، وكتسمية سورة الإخلاص. وما عدا ذلك من الأسماء فإنه قد وقع الاقتصار فيه على ما اشتهر. ولم يُرِد المتأخرون أن يبتكروا لها أسماء تدل عليها؛ لأن ذلك يكون من باب التحكّم، ومن باب فرض رأي في التفسير على الآيتين، عندما يستخلص الإنسان بحسب اجتهاده وفهمه غرضًا من الأغراض فيسمّي به السورة فيصبح ذلك أمرًا ملزمًا للذين يأتون من بعد حتى لا يستطيعوا أن يستنبطوا منها خلاف ما استنبط، فيكون ذلك من التحكّم في القرآن العظيم، ومن القول في القرآن بالرأي، وهذا هو القول بالرأي الذي هو ممنوع.

ظروف نزول السورة:

فإذا علمنا أن تسميتها بالأنعام لم يكن لمعنًى فيها، ولم يكن لغرض تشتمل عليه، فإننا نستطيع أن نبيّن أنها بحسب كونها مكية وما اشتملت عليه من الأغراض، وبحسب كونها أتت في الفترة التي هي فترة الثلاث السنين الأخيرة من مقام النبي ﷺ بمكة، التي هي السنين التي اشتد فيها أمر المعارضة والعناد على النبي ﷺ، وعظمت الأحزان من حوله ﷺ بسبب ما أصاب دعوته من المعارضة ومن الجحود والكفران.

فإن هذه السورة تعتبر متلاقية مع هذا الظرف، ومُوفية بالغرض الذي يتطلع النبي ﷺ إليه من القرآن العظيم، ألا وهو غرض تلقين الحجة للنبي ﷺ وتأليف نفسه الكريمة، وتثبيت موقفه في مجابهة المعاندين والمعارضين.

ومعلوم أن تلك الشدة التي نالت الدعوة الإسلامية في أخريات عهد مقام النبي ﷺ

بمكة قبل الهجرة إنما كانت مثيرة لحزن شديد في نفسه ﷺ، وقد قال تعالى في هذه السورة: ﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ﴾ [الأنعام: 33].

وكان ﷺ متأثرًا تأثرًا عظيمًا مما ألحق به مما يجلّ مقامه الكريم عنه من التكذيب، حتى إن ذِكْر التكذيب والجحود والعناد إنما تردَّد في هذه السورة تردُّدًا كثيرًا مطّردًا.

فلذلك ناسب أن يكون غرض تلقين الحجة وتأليف النفس وتثبيت الموقف قاضيًا بالتوجه إلى النبي ﷺ توجه الخطاب، وبالإكثار من ذلك التوجه إليه، ولذلك فإننا نرى أن صيغ الأمر قد تتابعت وتكاثرت في هذه السورة بصورة يشعر بها كل من يتلو سورة الأنعام متدبرًا فيها تدبر المقارنة مع سور أخرى، فإنه يجد كثرة للأمر والتوجيه والخطاب المقتضي إحضار النبي ﷺ إحضار التلقي بصورة لا تكاد تنتظم فيها سورة أخرى.

وهذا المعنى من تتابع صيغ الأمر في مثل ﴿ قُلْ ﴾ و﴿ افْعَلْ ﴾ وغيرها و ﴿ أَعْرِضْ ﴾ إنما هو معنًى من التوجيه والتلقين يرجع إلى قصد التأنيس للنبي ﷺ والتأليف لنفسه الكريمة، والتأييد له في موقف الشدة ببيان أن له عونًا من اللَّه تعالى، وأن عناية من اللَّه تعالى تحفّه في أمره كله، حتى يتبين ﷺ أنه لم يكن بالموقف الذي يَخشى منه، وكان كثيرًا ما يستعيذ منه؛ وهو أن يَكِله اللَّه تعالى إلى نفسه. فبيّن له اللَّه تعالى أنه بمحلِّ عناية، وأنه بمحلِّ الاتصال، وأن له من يوجهه ويشير إليه ويأمره بالفعل بصورة يتقوّى بها، وتُثبّت قدمه الشريفة التي هي ثابتة بالذات.

سياق الآيات في سورة الأنعام:

ولذلك فإن هذه السورة - وهي سورة الأنعام - ناسب أن يقع استهلالها بالحمد، لما في الحمد من معنى التطمين والتطهير في نفس النبي ﷺ، وإشعارها بأن تجعل ملاحظة النعمة قاضيًا على ملاحظة المحنة.

ثم بيّن تعالى أن الخلق كله راجع إليه، وأنّ لا خالق سواه، وأن الكفر والإنكار مع ذلك يقوم في وجه هذه الحقيقة، وهي أن الخلق والأمر كله بيد اللَّه تعالى.

وفي هذا السياق وقع نسج عجيب بين التشنيع بالإنكار والكفر من جهة، وبين ما انتسج بتلك الحكاية التشنيعية من الوعيد والتذكير، عسى أن يكون في ذلك إقامة حجة على الكافرين الجاحدين، بالتوجه إلى النبي ﷺ بخطاب فيه التقوية والتمكين من الحجة في الحوار بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ ﴾ [الأنعام: 10]، ثم بقوله

تعالى: ﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ ﴾[الأنعام: 12]. ثم وقع الانتهاء إلى ذكر أن المستمعين إليه بين عارف مكابر، وبين مستمع مطموس على قلبه، وأنّ عاقبة الجميع إنما هي الندامة، وأنه ينبغي أن يستعصم بموقف المعرفة وموقف التواضع الذي ينبغي لمقامه الكريم ﷺ، وهو قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ ﴾ [الأنعام: 50].

ثم وقع الرجوع إلى بيان انفراد اللَّه تعالى بالعظمة، وأن الانسان يلتجئ إليه التجاء المضطر ويجأر إليه، وذلك هو الغرض الذي ابتدئ بقوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ ﴾ [الأنعام: 59]، ثم وقع ضرب المثل بقصة إبراهيم عليه السلام ومن جاء بعده من الأنبياء ليكونوا بذلك قدوة للنبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام: 90]، ثم وقع الالتفات إلى اليهود من أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: 91]، وعظم عليهم أمر الكذب على اللَّه، وبيّن لهم هول المعاد، وأظهر عظمة آيات اللَّه في الكون، وأنها جميعًا تقتضي ألا تكون العبادة موجهة إلا إليه بقوله تعالى: ﴿ فَٱعْبُدُوهُ ﴾ [الأنعام: 102].

ثم بين أن هذا البيان ليس هو لطمع في اهتداء هؤلاء ولا رجوعهم إلى الحق، فأعلن اليأس منهم، وأمر النبي ﷺ بالإعراض عنهم فقال: ﴿ قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ ﴾ [الأنعام: 104] الآية. وبيّن أن الضلال غالب وأن الهدى نادر بقوله تعالى: ﴿ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ [الأنعام: 116]، وأن مظهر ذلك الضلال إنما يبدو في سوء السلوك العملي؛ أعني في التوجه إلى غير اللَّه تعالى بما هو من حق اللَّه تعالى وحده من العبادة الذي يرجع إلى تقريب القرابين لغير اللَّه تعالى، وإلى قتل الأولاد امتثالًا للشركاء الذين اتخذوهم، وإلى تحجير الأنعام وتسييبها، وبيَّن أن نعمة الزرع والضرع كلها من اللَّه تعالى، وأن جميع النعم منه وجميع الكائنات من خلقه، فما الفرق بين الذي جعلوه للَّه وبين الذي جعلوه لغير اللَّه، وأن الذي حرموه من ذلك لم يحرّموه إلا بدون نص، وبدون هدًى ولا كتاب منير، وأن التحريم لا ينبغي أن يكون إلا بنص من اللَّه. ثم أخذ تعالى يبين الحرمات الحقيقية من قوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام: 151].

وانتهى بعد ذلك إلى ذكر أهل الكتاب والمشركين، ببيان أن أهل الكتاب أنكروا القرآن، وأن المشركين استندوا إلى الأمية، وقَطَع عُذْر كل من الفريقين في ذاته. ثم بين

أن كل واحد من هذه العناصر سيُجزى الجزاء الوفاق بقوله تعالى: ﴿ مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ﴾ [الأنعام: 160].

ثم توجه إلى أمر النبي ﷺ بأن يُعْرِض عن هؤلاء، وأن يُقْبِل على الاعتزاز بالهدى بقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الأنعام: 161]، ثم أن يجعل عمله خالصًا للَّه تعالى بقوله: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي ﴾ [الأنعام: 162].

وبذلك يتبيّن أن موقع ﴿ قُلْ ﴾ هنا إنما هو موقع متعين لأنها وردت في مقام آخر، وانقطاعًا عن كلام كان موجهًا إلى غير النبي ﷺ إلى كلام موجه إليه، ليقدر ﷺ بذلك على ما ينبغي له أن يكون مقبلًا عليه، من معرفة الحق الذي لا يبالي فيه بأمر المخالفين.

والملاحظ أن كلمة ﴿ قُلْ ﴾ قد تكررت في سورة الأنعام من أولها إلى ﴿ قُلْ ﴾ هذه ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي ﴾ أكثر من أربعين مرة، وأن ﴿ قُلْ ﴾ هذه إنما وقعت موقعًا وسطًا بين قوله: ﴿ قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾، وقوله: ﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِي رَبًّا ﴾ بصورة جعلت إعلان العقيدة أولًا، وإعلان حسن السلوك ثانيًا، وإعلان القطيعة مع المعاندين واليأس منهم ثالثًا، بحيث إن السلوك الذي أمر به ﷺ في قوله: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ ﴾ إنما هو سلوك مبني على ملاحظة مقدمته التي هي رسوخ عقيدة التوحيد، وغايته ونتيجته التي هي الإعراض عن المشركين والمعاندين وعدم المبالاة بهم.

نكتة بلاغية:

وفي هذا إشعار بلاغي بانتهاء الكلام، وفيه نكتة تشعر بانتهاء الكلام على الطرائق البلاغية المعهودة، وهي نكتة رد العجز على الصدر، التي هي فن من فنون حسن الاختتام الذي يعبر عنه عند البلغاء ببراعة المقطع.

فإنه حين تقدم ذكر الصلاة في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾، وتقدم ذكر الذبائح لغير اللَّه التي هي النسك، وأمر النبي ﷺ بأن يكون أول من أسلم فيما تقدم، فإن جميع هذه المعاني من أن الصلاة للَّه والنسك له، وأن النبي ﷺ يكون أول من أسلم، هي المعاني التي تكررت هنا على معنى رد العجز على الصدر.

ثم إن معنى الإعراض عن المعاندين وعدم المبالاة بهم هو أيضًا معنًى من المعاني التي يحسن الانتهاء إليها، والتي تكون مناسبة لانتهاء الكلام على معنى براعة المقطع. فيكون وزان هذا الكلام في ختام سورة الأنعام وزان قوله تعالى في خواتم السور

العديدة، مثل قوله في ختام سورة براءة: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾، وقوله في ختام سورة الرعد: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٤٣﴾﴾، وقوله في ختام سورة الحجر: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿٩٧﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿٩٨﴾ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾، وقوله في آخر سورة الأنبياء: ﴿قَٰلَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ ۗ وَرَبُّنَا ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١١٢﴾﴾، وقوله في آخر السجدة: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَٱنتَظِرْ إِنَّهُم مُّنتَظِرُونَ ﴿٣٠﴾﴾.

أمور سبعة في الآية:

ولذلك فإن هذه الآية التي ناسب أن تقع في نهاية الكلام، وأن يكون موقعها في نهاية الكلام المحسّن بديعيًّا راجعًا إلى ما يعبر عنه البلغاء ببراعة المقطع، فإنها تضمنت الأمر بالصدع بأمور هي سبعة عند التفصيل.

وهي: أن الصلاة للَّه، وأن النسك للَّه، وأن المحيا للَّه، وأن الممات للَّه، وأن الإخلاص للَّه، وأن النبي ﷺ مأمور من اللَّه، وأنه أول المسلمين.

- **أما الصلاة** فإن معناها معروف، ومقامها باعتبار أنها عماد الدين معروف مشهور أيضًا، وغايتها من حيث إنها تنهى عن الفحشاء والمنكر أمر معروف أيضًا، ولا داعي إلى إطالة البحث في اشتقاق الصلاة؛ أن الدعاء أصلٌ، وأن الأعمال المتعبد بها منقولة إليها، أو العكس من أن الأعمال هي الأصل، وأن الدعاء هو المنقول إليه على معنى التشبيه، أو على معنى إطلاق الأعمّ على الأخصّ.

وقد تعرّض إلى تفسير ذلك الإمام ناصر الدين البيضاوي في تفسير سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: 3].

- **وأما النسك** فإن مادة (نسك) في اللغة العربية تستعمل في أصلها بمعنى الانقطاع للعبادة والتقرب إلى اللَّه، وقد شاع استعمالها في ذلك المعنى تخصيصًا بالذبائح والقرابين التي تقدم إلى اللَّه تعالى منذ عهد الجاهلية، فالمراد بالنسك هنا إما أن يكون عموم العبادات، وإما أن يكون خصوص الضحايا والقرابين.

وإذا كان القاضي البيضاوي قد رجح الأول - وهو عموم العبادات - تعلُّقًا بتوسيع المعنى كما هي طريقته، فإننا نرى أن المعنى الثاني - وهو تخصيصها بالقرابين - أرجح

لما تبين من الارتباط بين موقع الكلام على القرابين هنا وموقعه فيما تقدم حتى تتأتى لنا النقطة البديعة التي ترجع إلى رد العجز على الصدر.

- **وأما المحيا والممات** فإنه يجوز في كل منهما أن يكون اسم زمان، كما يجوز أن يكون مصدرًا ميميًّا دالًّا على مجرد الحدث، فإذا كانا اسمي زمان فإن المعنى يكون من الحياة: ما تشتمل الحياة عليه من الأعمال، ومن الممات: ما يرجع إلى الميت من الأعمال التي تضاف إلى ما بعد الموت، وتلك هي الأعمال التي لا تنقطع من الصدقة الجارية، والولد البارّ الذي يدعو لأبيه، وبث العلم، إلى غير ذلك مما قامت الأدلة الشرعية على أنه من الأعمال المتصلة فيما بعد الموت.

وبناءً على أن المحيا والممات مصدران ميميّان يدلّان على مجرد الحدث، فإن المقصود يكون نفس الحياة ونفس الموت، على معنى: إن الحياة للَّه تعالى؛ أي: إنها لأجله؛ أي في رضاه وفي طاعته وفي سبيله، وأن الموت للَّه تعالى أيضًا؛ أي: لأجله، بمعنى أن الحياة تكون للعمل في سبيل اللَّه، وأن الموت يكون شهادة في سبيل اللَّه، وهذا يرجع إلى معنى تمني الشهادة؛ أي الذي شهدت به شواهد قطعية من السُّنة.

وقد عقد الإمام البخاري في كتاب الجهاد ترجمة لتمني الشهادة، وخرج في ذلك حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ: « **والذي نفسي بيده لوددت أنْ أُقتل في سبيل اللَّه، ثم أُحْيا، ثم أقتل، ثم أُحْيا، ثم أقتل، ثم أُحْيا، ثم أُقتل** ».

ما جاء في الآية: وهذه الأربعة الأمور التي هي: الصلاة، والنسك، والمحيا، والممات، علِّقت باسم الجلالة الدالّ على ذات اللَّه تعالى موصوفًا برب العالمين لأجل التعريض بمخالفة المشركين؛ يعني أنهم إذا كانوا يجعلون أعمالهم وقرابينهم وصلواتهم وأعمالهم في الحياة وأعمالهم في الممات لأجل شركائهم، فإن الذي أعرض عنهم آيسًا منهم لن يجعل ذلك إلا إلى الحقيق بأن يكون ذلك موجّهًا إليه، وهو اللَّه تعالى الذي هو رب العالمين.

وفي وصف اللَّه تعالى بـ ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ إشارة إلى برهان التوحيد؛ لأن ﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ جمع عالم، فإذا اعتبرنا كل عنصر من عناصر الكائنات الممكنة عالمًا من العوالم، فإن تلك العناصر جميعًا مشتركة في أنها تطلب الرب والخالق والصانع الذي يكون أصلًا لصدورها، فتنتظم العوالم كلها في حاجة واحدة إلى الخالق، ويكون التوحيد مبنيًّا على أن ما تتطلع جميع العوالم في تحقيقه إنما هو محقق في ذات اللَّه تعالى

الذي هو الواحد الذي لا شريك له.

- **وأما الأمر الخامس وهو الإخلاص**، فإن الإخلاص إنما هو راجع إلى ملاحظة التوحيد في العبادة، واستحضار أن العبادة لا تكون إلا للَّه تعالى وحده، بحيث تنزّه عن شريك وتنزّه عن الرياء.

وبذلك يحسن أن تكون جملة ﴿ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ﴾ جملة حالية، لا أن تكون جملة استئنافية لأجل أن تبين أن العبادة إنما تكون للَّه تعالى مع ملاحظة هذا المعنى في حال العبادة في الصلاة والنسك وفي جميع أعمال المحيا وأعمال الممات؛ لأنه متقرب إليه بذلك ملاحظًا أنه لا شريك له.

- **أما الأمر السادس فهو أن النبي ﷺ مأمور**، وهذا يرجع إلى تأكيد المعنى المكرر في القرآن؛ وهو أن النبي ﷺ ليس له من الأمر شيء، وأنه ما كان له أن يأتي بما أتى به من تلقاء نفسه. وفي ذلك إيقاف على معنى العبودية الشاملة ببيان أن التكليف إنما يكون بخطاب اللَّه - تعالى -، وأن الأعمال إنما توصف بالحسن أو القبح باعتبار تعلُّق أمر اللَّه تعالى أو نهيه بها. وفي ذلك بيان لسر العبادات، فإن سر العبادات إنما هو ما يتحقق فيها من الامتثال بالأمر، وما عسى أن يكون في العبادات من المصالح إنما يعتبر أمرًا يعلّل به - بحسب فهمنا نحن - تعلّق أمر اللَّه تعالى بذاته، بدون أن يكون ذلك مقتضيًا أن المصلحة هي التي اقتضت ذلك، وإنما الذي اقتضى كونه عبادة أنه يحسن به الامتثال إلى أمر اللَّه تعالى.

وأما الأمر السابع وهو أن النبي ﷺ أول المسلمين، فإنه لا يخفى أن الإسلام إنما هو عبارة عن امتثال للأوامر والنواهي، وفي هذا إيقاظ للغافلين عن حقيقة العبودية بالتنبيه إلى أن أكرم الناس على اللَّه تعالى ليس إلا أول المكلفين بما كلف به عباده الآخرين، حتى لا يظن النبي ﷺ أنه على شفوف بالنسبة إلى أمته أو بالنسبة إلى المبلغ إليهم، وأنه يبلغ أمورًا هو خارج منها ﷺ في غير ما قام الدليل على خصوصيته فيه؛ مما يرجع غالبًا إلى زيادة التكليف بالخصوصية لا إلى نقصه.

ولذلك عبّر علماء الكلام بأن إسلام كل نبي مقدم على إسلام أمته، لأن أول الإسلام إنما هو الامتثال للأمر بالتبليغ الذي به يمكن أن تبلغ الأوامر والنواهي إلى المكلّفين بصورة يرجى بعدها أن يمتثلوا لذلك.

لذلك فأول الممتثلين لكل شريعة بالطبع إنما هو الممتثل لتبليغها للناس قبل أن يحصل

الامتثال إلى المبلّغ إليه، فتلاوة النبي ﷺ لهذه الآية إنما هو مظهر من مظاهر الامتثال، والتزامه ﷺ ذلك إنما هو مظهر من مظاهر مواظبته على الطاعات ودأبه ﷺ عليها.

تلاوة الرسول لها:

ولذلك فإنه كان ﷺ يتلوها بدون ﴿ قُلْ ﴾؛ لأن ﴿ قُلْ ﴾ إذا كان لها موضع التأكد في صدر هذا الكلام باعتبار صدورها عن اللَّه تعالى، فإن الامتثال لذلك من النبي ﷺ إما أن يكون بتلاوة الآية وتكريرها، فيتعيّن أن يقال فيها: ﴿ قُلْ ﴾، وإما أن يكون على معنى الامتثال بالإتيان بالمأمورية، فيتعيّن حينئذ أن تُعرَّى عن ﴿ قُلْ ﴾.

ولأجل ذلك ورد أن النبي ﷺ في هذا الحديث كان يقول: ﴿ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي ﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾، فإن الأولية وإن لم يكن فيها ما يقتضي الشكوك، فإن الأولية بذاتها فيها شيء يشعر بمعنى التقديم، والنبي ﷺ مفطور على التواضع، وعلى أن يكون أكمل المدركين لمعنى العبودية للَّه تعالى والتواضع له.

ولأجل ذلك فإنه كان يعدل عن صيغة الآية إلى دعاء مقتبس منها إذ يقول - كما ورد في بعض روايات سنن النسائي -: « **وأنا أول المسلمين** »، فإن الروايات تختلف، ورد في بعضها: « **وأنا أول المسلمين** » كما هو سياق الآية، وورد في البعض الآخر: « **وأنا مِنَ المسلمين** ».

فعلى الأول يكون تلاوة للآية، وعلى الثاني يكون دعاء مقتبسًا منها مبنيًّا على الامتثال لها، ويكون فيه تلقين للمسلمين بأن يقولوا ذلك؛ لأنه إذا كان النبي ﷺ يصح أن يقول في خطاب ربه إنه أول المؤمنين، فإنّ غيره لا يصح أن يقول ذلك إلا على معنى تلاوة الآية لا على معنى الدعاء بما اقتضت الآية أن يُدْعى به.

صلاة الرسول ﷺ:

ولذلك فإن الذي ورد في هذا الحديث من أن النبي ﷺ كان إذا استفتح صلاته كبَّر ثم قال: ﴿ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي ﴾ الآية، فإنه وارد عليه إشكال يرجع إلى ما ورد في الحديث من موقع هذا التوجه وهذا الدعاء من الصلاة؛ لأننا بقطع النظر عن مسألة دعاء الاستفتاح وما فيها من الخلاف بين المذاهب، فإنه لا يخفى أن دعاء الاستفتاح حتى عند القائلين به لا يكون جهريًّا، فكيف يمكن للراوي - وهو جابر بن عبد اللَّه ﷺ - أن يكون علم أن النبي ﷺ يقول ذلك بعد التكبير؟

وعلى ذلك ورد إشكال لا يعسر دفعه ببيان أن الاستفتاح له شيء يتصل به قبله، وله

شيء يتصل به بعده، وأن ما يتصل بالاستفتاح قبله قريب مما يتصل به بعده، ومعلوم أن ما قرب من الشيء يعطَى حكمه. ولأجل ذلك يكون التعبير بأنه يتلو هذا بعد التكبير - أي بعد تكبيرة الإحرام والاستفتاح - إنما هو محمول على التعبير المجازي بأنه يكون قريبًا منه متصلًا به قبله، أو محمولًا على أنه ظنّ تعلّق بذلك فأدرج - أي الذي وقع قبل تكبيرة الإحرام - في سياق ما يقع بعد تكبيرة الإحرام.

والجمع بين هذا الحديث وبين الحديث الطويل الوارد في صفة صلاة النبي ﷺ، وما تشتمل عليه من الأقوال، هو الذي يحتم هذا المحمل، وذلك ما ورد في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه وتابعه غيره من أصحاب السنن، وهو أن النبي ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة قال: ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ﴾ [الأنعام: 79]، ثم قال: ﴿ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ... ﴾ الآية [الأنعام: 162، 163].

دعاء الرسول ﷺ بعد الاستفتاح:

وبذلك يكون حمل الحديث في هذه الرواية على ما ورد في الرواية الأخرى، بحيث يكون محمولًا على أنه أمر يقع قبل استفتاح الصلاة، لا بعد تكبيرة الإحرام.

وقد جرى النبي ﷺ في هديه الكريم على أن يتبع تلاوة هذه الآية أو ذكر الدعاء المقتبس منها بدعاء هو قوله: « **اللَّهم اهدني لأحسن الأعمال وأحسن الأخلاق، لا يهدي لأحسنها إلا أنت، وقني سيئ الأعمال وسيئ الأخلاق، لا يقي سيئها إلا أنت** »[1].

وهذا توجه إلى اللَّه تعالى بالدعاء وطلب للعمل الذي يتحقق به الامتثال للآية المتلوّة أو المقتبس منها، وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي ﴾، وذلك لأنه يطلب من اللَّه تعالى أن يعينه على أن يكون محياه للَّه ومماته للَّه، وذلك بأن يهديه اللَّه تعالى للحسن وأن يقيه السوء. والحسن في الأعمال والأخلاق، والسوء كذلك في الأعمال والأخلاق. فحسن الأخلاق والأعمال أن تكون للَّه تعالى، وسوء الأخلاق والأعمال أن تكون لغير اللَّه تعالى.

وقد جمع النبي ﷺ هنا بين العمل والخلق؛ لأنّ الخلق هو انطباع نفسي يخلقه اللَّه تعالى في نفس العبد، والسلوك الحسن هو عون من اللَّه تعالى أن يكون المظهر

---

(1) أخرجه النسائي في السنن الكبرى.

السلوكي صادقًا، فهو يدعو اللَّه تعالى في ذلك أن يجعله متخلِّقًا بما يفعل، وأن يجعله فاعلًا لما يتخلّق به حتى لا تحصل تلك النَّبْوَةُ التي يعبر عنها بالأزمة الأخلاقية التي تجعل الإنسان معتقدًا الخير في شيء غير مستطيع أن يأتيه، أو معتقدًا الشر في شيء غير مستطيع أن يتجنبه.

ولذلك لم يقابل الأحسن بالأسوأ، وإنما قوبل الحسن بالسيىء؛ لأن الحُسن إنما يطلب منه أكمله، ولأن السوء إنما يتعوذ من أقلّ مقدار منه. وفي مواظبة النبي ﷺ على هذا الدعاء بهذه الصيغة تعليمٌ للمؤمنين وإرشاد لهم إلى ما ينبغي أن يتوجهوا إلى اللَّه تعالى به، على ما هو شأنه في هديه ﷺ من تعليم المسلمين الأدعية والأذكار التي عقدت لها الأبواب في كتب السُّنة، والتي يرجع تعليمها إلى طريق من ثلاثة طرق:

- إما طريق التزام النبي ﷺ ذلك حتى يشعر الناس بأنه أمر حسن مُرَغَّب فيه، ينبغي لهم أن يلتزموه، كما ورد في هذا الحديث أنه كان إذا قام إلى الصلاة قال كذا.

- وأحيانًا يكون تعليمه ذلك بالتوصية به، كما ورد في الحديث المشهور، حديث العباس رضي الله عنه: « أن النبي ﷺ أوصاه أن يدعو بالعافية ».

- وأحيانًا يكون ذلك بالتنويه بالثواب وعظيم الفضل الذي يكون لِذكْر من الأذكار، كما ورد في حديث: « **كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان اللَّه وبحمده، سبحان اللَّه العظيم** »[1].

* * *
* *
*

(1) أخرجه البخاري في صحيحه.

العلم والأخلاق

* موقف الدين من العلم والأخلاق.
* من جعل لأهل العلم يومًا معلومًا.
* الدور الثقافي للإمام الرازي.
* الإخاء والحلف.
* لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد اللَّـه إخوانًا.

موقف الدين من العلم والأخلاق(*)

قد جعلنا عنوان هذه المحاضرة هكذا: « الدّين »، ولم نقل الأديان بصفة عامة، ولم نخصص دين الإسلام بصورة واضحة في التخصيص؛ وذلك لأننا لا نعتبر الدين إلا واحدًا غير متجزئ، ولا نعتبر اختلاف الأديان إلا نتيجة عوارض طرأت على الجوهر الموحّد الذي هو النور الإلهي المشعّ الذي ما كان ينبغي له أن يتعدد ولا يختلف.

ولقد جاء الإسلام يدعو بهذه الدعوة، وينادي بالناس إلى توحيد منهجهم الديني الاعتقادي.

فكلمة القرآن العظيم جاءت بقوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾ [البقرة: 136].

وكذلك جاءت كلمة القرآن تنبه على أن الأديان لم تختلف إلا بما مازج بعضها من أمور ليست آتية من جوهر الدين. فإن الحق الديني الأصيل الصميم لا يختلف ولا يمكن أن يختلف، وذلك هو الدين القيّم المبرّأ عن الضلال وعن الباطل.

وإذا كان الاختلاف قد وقع بين الناس، فإنما اختلف الناس بما أدخلوا على الحق من صبغ الباطل التي لابسته، وإلا فإنهم لو تمسكوا بالحق واطّرحوا زيوف الباطل لما نشأ بينهم الاختلاف؛ لأن الحق لا يُخْتلَفُ فيه، ولأن الباطل لا يُتفق عليه. ذلك هو الدين القيم.

وقد جاء القرآن من جهة ثالثة يدعو إلى تمحيص هاتين الماهيتين المختلطتين المتداخلتين:

- ماهية الحق الموحد الذي لا يختلف.
- وماهية الباطل الذي اختلف فيه الناس وتفرقوا فيه شيعًا وقِدَدًا.

فضرب المثل بالسيل الذي يحتمل زبدًا رابيًا، ودعا المدركين المتبصرين من أولي الألباب إلى أن يؤمنوا بأنّ الزبد يذهب جفاءً، وأن ما ينفع الناس هو الذي يمكث في الأرض.

(*) محاضرة ألقيت في تونس بمناسبة (27 رمضان 1384هـ/ 1964م).

وبذلك نادت الدّعوة الإسلاميّة بتحديد المدلول الدّيني، ودعت أهل الأديان قاطبة إلى أن يضعوا أديانهم في صعيد التّسوية والاتّحاد، وأن يجعلوا المدارك الإنسانية الفطرية والعقل الإنساني السّليم المجرّد المرجع الذي يرجعون إليه، وأن يجرّدوا عقائدهم من الأهواء والأباطيل التي مازجتها، فكانت حائلة بينهم وبين إدراك الحق، باعتبار اختلاطه بما مازجه وما ران عليه من الأباطيل.

وكذلك جاءت دعوة الإسلام تضع العقائد والتقاليد ومقاييس الخير والشرّ وضعًا جديدًا، يجعلها كلّها خاضعة لحكم جديد، هو حكم الفطرة الإنسانيّة السّليمة، والعقل الإنساني الصحيح المجرّد، والإدراك الإنساني المنزّه عن الهوى، المعصوم عن الباطل.

فإذا بالعقائد تشتمل على أوثان منصوبة معبودة بغير حق، وشركاء أشركهم الناس مع اللَّه في العبادة وفي واجب التقديس والاتباع، وتشتمل على التطير وعلى السحر وعلى الكهانة، فدعاهم إلى أن يجردوا العقائد من جميع هذه المداخلات، ووجد التقاليد مبنية على تقديس الماضي، وعلى التعلق بما درج عليه الآباء، وعلى المحافظة على العوائد بدون تفرقة بين صحيحها وفاسدها، رشيدها وباطلها، فدعاهم إلى أن يسلطوا ميزان المدارك الإنسانية الفطرية على تقاليدهم.

ووجد مقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة مبنية على معانٍ وهمية من الحَمِية والعصبية والقوة والنخوة والفتوّة وأخْذ الثأر وأمثالها، فدعاهم أيضًا إلى أن يسلّطوا مقياسًا جديدًا يَزِنون به هذه المقاييس البالية حتى يتبين لهم أن فيما ظنوه خيرًا ما ليس بخير، وأن فيما ظنوه شرًّا ما ليس بشر وإنما هو الخير.

وعلى ذلك جاءت الدعوة الإسلامية تحمل حملة واحدة في دفعة واحدة على جميع ما كان عليه الناس يومئذ من عقائد وتقاليد ومقاييس للخير والشر، ولم تجئ هذه الدعوة لتخرج الناس عن عقائدهم بالكره والعنف، ولا لتزيل تقاليدهم، ولا لتزيل معنى الخير والشر، ولكنها جاءت تدعوهم إلى أن يتأملوا وينظروا: هل فيما اعتبروه عقيدة ما يصح أن يكون عقيدة حقًّا؟ وهل فيما اعتبروه تقليدًا ما هو جدير بأن يؤخذ به وأن يحافظ عليه؟ وهل فيما اعتبروه خيرًا ما هو خير في نظر الحق؟ وهل فيما اعتبروه شرًّا ما هو شر في نظر الحق؟

وبذلك كانت حملة الإسلام حملة موحدة في دفعة واحدة على جميع ما كان يأخذ به البشر من عقائد وتقاليد ومقاييس للخير والشر.

ولأجل دعم هذه الحملة وسوق الناس إلى هذا الموقف الصعب الذي نادى الإسلام

إليه، وهو موقف النظر المجدد في جميع ما كان عندهم من العقائد والتقاليد ومقاييس الخير والشر، فإنه اتجه إلى ابتداء البحث في الأمور كلها من أساسها، فوجّه الناس إلى نظر جديد في الوجود المطلق من حيث هو وجود مطلق، ووضع الطبيعة وما وراء الطبيعة، والإنسان الذي يعيش بين الطبيعة وبين ما وراء الطبيعة، وضع هذه العناصر الأساسية الثلاثة موضع النظر والبحث الأساسي الجديد حتى يتبين الحق من الباطل، وحتى يتبين ما ينفع الناس من الزبد الذي ينبغي أن يذهب جفاءً.

ولأجل التوصل إلى إدراك هذه العناصر التي هي الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان، فإن الإسلام طلب قبل كل شيء من جميع المنصتين إلى دعوته والمصغين إليها، طلب منهم المعرفة، طلب منهم أن يعرفوا: أن يعرفوا الطبيعة، وأن يعرفوا ما وراء الطبيعة، وأن يعرفوا أنفسهم، أن يعرف الإنسان نفسه في موقفه من الطبيعة ومما وراء الطبيعة.

ولما كانت المعرفة التي طلبها الإسلام من الناس معرفة من شأنها أن تتجه بهم إلى غاية جديدة، هي غاية يراد منها أن تصحح أخطاءهم وأن تطهر عقائدهم وأن تنزّه تقاليدهم، وأن تصحح في نفوسهم وأفكارهم مقاييس الخير والشر، فإنه اضطر إلى أن يخطط لهذه المعرفة المطلوبة منهجًا، فجاء الإسلام يخطط منهجًا جديدًا للمعرفة، وهو المنهج الذي رأته الدعوة الإسلامية حقيقًا بأن يؤلف بين هذه المختلفات.

فما جاء الإسلام إلا ليدعو الناس إلى التوحيد، إلى توحيد أنفسهم قبل توحيد ديانتهم، ولا يستطاع هذا التوحيد إلا بإزالة ما هو من دواعي الاختلاف من الأوهام والأباطيل، وبإقرار ما هو من دواعي الاتحاد والاتفاق من الحقائق الثابتة التي لا نزاع فيها.

فخطط منهج المعرفة على هذا التخطيط الجديد، خطط هذا المنهج منهجًا حقيقًا بأن يؤلف بين المختلفات، وأن يوقف الناس على الحقائق التي لا اختلاف فيها، وأن يقنعهم بأن ما وراء تلك الحقائق - التي لا اختلاف فيها - أوهام وأباطيل وأضاليل، هي التي باختلافها اختلف الناس، وبتباينها تفرّق الناس، وماذا بعد الحق إلا الضلال!

وجعلت الدعوة الإسلامية قوام هذا المنهج من المعرفة - قوامه الأصلي الأساسي - إنما هو الإدراك الحسي، ولما جعل الإسلام الإدراك الحسي قوامًا أساسيًّا لمنهج المعرفة الذي خطَّطه ودعا إليه، فإنه قد اتبع بذلك المنهج النظري الحِكمي الذي يعرف بمنهج الواقعية.

فالدعوة الإسلامية دعوة واقعية، ولذلك كان أصل الأصول في جميع العقائد

الإسلامية إنما هو خلاف السفسطائية ونقض مقالاتها ومذاهبها وآرائها؛ لأن الدعوة التي يدعو الإسلام إليها، والمعرفة التي يريد من الناس أن يسيروا على منهجها حتى يدركوا الحق ويعرفوا الخير وينبذوا الشر، إنما هي معرفة واقعية لا سفسطائية.

ولذلك بنيت النظرة الإسلامية إلى الوجود على أن الأشياء التي يتألف الوجود منها هي أشياء ذات حقيقة ثابتة غير مختلفة وغير متخلّفة، وأن إدراك هذه الحقائق التي هي الأشياء الثابتة إنما يكون أولًا وقبل كل شيء بالحس، وبتسليط الإدراك الحسّي على المحسوسات وتوجيهه إلى ملاحظتها، حتى لا تكون المحسوسات مارَّة أمام الحواس والحواس غافلة عن إدراكها وتسجيلها.

ثمّ جعل الحسّ مطيّة إلى الإدراك الفكريّ، إلى الإدراك العقلي المجرد، وبذلك وصل بين الحسّ والعقل.

فكانت الواقعية الإسلامية في وصلها بين الحواس والمعقولات، وبين الماديات والمجردات، واقعية مخالفة لمذاهب الواقعية اليونانية القديمة؛ لأن الواقعية اليونانية كانت مختلفة متشعبة بين واقعية عقلية، وواقعية حاسية، وواقعية مثالية.

فلما جاء الإسلام يصل بين الحس والعقل، فإنه جاء يقيم واقعيته على مثال جديد لا عهد للواقعية اليونانية به من قبل.

وهذه الواقعيّة الإسلاميّة هي غير الواقعيّة العقليّة لأنها تثبت الإدراك الحسي، وغير الواقعية الحاسّية لأنّها تثبت الإدراك العقلي، في حال أن الواقعية العقلية اليونانية لا تثبت الإدراك الحسي.

فبجمع الإسلام بين الحسّ والعقل خالف الواقعية الحاسية والواقعيّة العقلية، ثم إنه بالجمع بين الحاسية والعقلية خالف بالطبع الواقعية المثالية التي ترى أن حقائق الأشياء ليست في الوجود المدرك لا بالحس ولا بالعقل، وأن حقائق الأشياء إنما هي في عالم خارج هذا العالم، وأنه لا يصل إلى العالم إلا أشباحها أو ظلالها، أو لمحات وأقباس من أنوارها فقط.

فكان هذا المنهج الجديد في المعرفة منهجًا واقعيًّا مخالفًا لمناهج الواقعية اليونانية؛ لأنه منهج واقعية عقلية حاسية تثبت بين المادة وبين المجرد.

وإذ اتّخذ من الحسّ مطيّة إلى إدراك الفكر، فإنّه قد استعمل كلمة « النظر » في ذلك

الاستعمال العجيب الذي ساعد عليه الاشتراك الوضعي أو الحاصل بالاستعمال في كلمة « النظر »، فأصبح « النّظر » في دعوة الإسلام يتناول نظرين:

- نظرًا ظاهرًا هو موضوع المدركات الحسيّة.

- ونظرًا باطنًا هو موضوع المدركات العقلية، ودعا الناس على الإجمال إلى أن ينظروا، ثم وجههم إلى ميادين النظر ومجالاته بين الحسي الذي نبههم إلى مشاهدته على الطريق المستقيم، والعقلي الذي قادهم إلى طريق استخراجه من المشاهدة الحسية.

وبذلك تقوّى العقل بهذه الدعوة قوة عظيمة لا عهد له بها من قبل؛ لأن العقل كان يُقدَح في إدراكه بما هو عليه من التجرد، وبما هو عليه من الانعزال عن الواقع الحسيّ.

فلمّا جاءت هذه الدعوة الجديدة تصل بين العقل والحس، فإنها أعطت الحس شرفًا بأن مدركاته مطيّة للمدركات العقلية، وأعطت المدركات العقلية قوة بأنها تستند إلى المدركات الحسية التي قلّما يتنازع الناس فيها أو ينكرونها.

وبذلك مكنت هذه الدعوة للعقل سلطانًا مطلقًا على جميع القوى الذهنية الإنسانية، فليس هناك من إدراك موثوق به ولا مُعتدٍّ به إلا إذا كان مؤيدًا بإدراك وخاضعًا لسلطان العقل.

وهذا العقل الذي أعطته الدعوة الإسلامية القوة المطلقة إنما هو موهبة مشاعة بين جميع البشر على ما بينهم من الخلاف، وقوة متحدة بين جميع النفوس الإنسانية على ما بين بعضها وبعض من تباعد في الإدراكات وتباين في المواقف. فلما كنا مختلفين في مواقفنا، متباينين في إدراكاتنا وأحكامنا، وكانت عندنا قوة مشاعة بين جميعنا، وهي قوة العقل، فلِمَ لا نتحاكم إليها؟ ولِمَ لا نعطيها القول الفصل في كل ما نحن مختلفون فيه؟

وعلى ذلك وجّه الإسلام البشر جميعًا إلى أن يؤولوا إلى كلمة سواء بين بعضهم وبعض، وهي أن يضعوا جميعًا عقائدهم وأخلاقهم وتقاليدهم تحت ميزان العقل.

فما أقرّه العقل بمقاييسه كان مقبولًا في العقائد والأخلاق والتقاليد، وما لم يقرّه العقل بمقاييسه كان منبوذًا كذلك في النواحي الثلاث: العقائد، والأخلاق، والتقاليد. وعلى ذلك فإن المسلّمات والموهومات والمقدسات والمكرّمات والمأثورات قد هدمت جميعًا في ضربة واحدة، وأصبحت جميع عقائد الناس وخلقهم وتقاليدهم خاضعة كلها لحكم العقل الذي لم يُبْقِ شيئًا مسلّمًا إلا بعد أن يفحصه ويختبره ويجرّبه ويحكم له أو عليه.

وكذلك تمّت المساواة في هذه الدعوة التي هدمت المسلّمات والمأثورات بين العقيدة والسلوك على ما كان بينهما من تنافر ونشاز عند الأمم القديمة، فكم من حكيم كان يعتقد عقيدة لا يسلك بمقتضاها، وكم من بطل من الأبطال كان يسلك سلوكًا يعترف بأن عقيدته لا تؤيده، وأنه ليس بمستطيع أن يعتقد صواب ذلك السلوك.

فجاء الميزان الموحّد الجديد، وهو ميزان العقل، يفرض على العقيدة أن تكون سلوكيّة؛ أي أن تكون ذات أثر عملي، وأن تكون عنصرًا فعّالًا في حياة الإنسان، ويفرض على السلوك أن يكون اعتقاديًّا، بحيث إن الإنسان يلزمه أن لا يسلك ما لا يعتقد أنه حق، ويلزمه أن يسلك ما يعتقد أنه حق.

ولما سوّى بين هذين العنصرين، وهما: عنصر العقيدة وعنصر السلوك، وربطهما معًا بالفكر الذي هو الحاكم والميزان والقسطاس، فإن المنهج في المعرفة الذي دعا إليه الإسلام قد أصبح من هذه الناحية مخالفًا للنظريات الحِكمية التي تقول بالمدارك التلقائية، وذلك مثل نظريات الإشراق الأفلاطوني التي تقول: إن معرفة الحقائق تقع بفيض من النور الذي يقذفه عالم المثال على عالم المادة.

وكذلك جاء هذا المنهج في المعرفة مخالفًا للمناهج الحديثة في المعرفة التي تُقِرّ نظرية الواردات المباشرة من الضمير التي هي نظرية BERGSON، وتسدّ باب الاعتراف بالإلهام؛ لأن النظرية الإسلامية أقيمت على أن الإلهام ليس من أسباب المعرفة.

فذلك الحاصل الإلهامي الذي يقول به BERGSON والذي يترجمه الأستاذ المرحوم أحمد أمين باللَّقانة L´intuition، هو في حقيقة الأمر باب معطل وطريق مسدود، لا تؤمن مناهج المعرفة التي أقرها الإسلام بأنه يمكن أن يكون من طرق تحصيل المعارف الموثوق بها.

وعلى ذلك تنكّبت نظرية المعرفة الإسلامية منهج الإشراق الأفلاطوني، كما تنكّبت نظرية BERGSON في الحاصل الإلهامي، وكما تنكّبت نظرية الواردات المباشرة من الضمير Les données immédiates de la conscience، وبنيت على هذه الحقيقة البسيطة التي وإن كانت بسيطة فإن الوصول إليها صعب؛ لأنها من أقصى السّهل الممتنع، وهي الحقيقة القائلة بأنّ كل واقع يلزم أن يكون مدركًا، فليس في الواقع ما لا قِبَلَ لنا بإدراكه، وأنّ كل مدرك يلزم أن يكون واقعًا، فليس فيما ندركه ما لا يؤيده الحسّ ولا يشهد به البرهان التجريبي.

وبذلك أصبح هذا المنهج الواقعيّ الفكريّ التجريبيّ الذي جمع بين الحس والعقل وسوّى بين العقيدة والسلوك، وأعطى للعقل السلطان المطلق على جميع القوى الذهنية الإنسانية، أصبح هو المنهج الإسلامي؛ بحيث إنه إذا اختلّ اختلّت العقيدة الإسلامية، وإذا انحرف الناظرون عنه انحرفوا عن حقيقة الدين الإسلامي، وإذا اتبعوه وصلوا إلى حقيقة الدين القيّم، وإذا تخلّفوا عنه أو تقاصروا فيه تخلّفوا عن الحقيقة الدينية وتقاصروا عنها على نسبة ما يتخلّفون عن هذا المنهج من مناهج المعرفة أو يتقاصرون فيه.

ولما تقرر بين المسلمين في قرون الإسلام الأربعة الأولى أن منهج المعرفة الإسلامي هو هذا المنهج الذي بني على أن الواقع مدرك والمدرك واقع، وأنه لا حياد عنه إلا بالحياد عن عقيدة الإسلام، لما تقرر هذا، ثم ظهرت نِحْلَة الباطنية في القرن الرابع، فإن الباطنية لما قالوا بالعلم الموهوب الذي لا يحصل بطريق الإدراك، وبالإمام المعصوم الذي يدرك ما لا قِبَلَ للناس بإداركه، وبالعلوم اللّدنّية التي تحصل ولا يمكن التعبير عنها والبرهان عليها، فإن المسلمين اعتبروا النِّحْلَة الباطنية - لانبنائها على هذا المنهج المختلّ من مناهج المعرفة - مُخِلّةً بالعقيدة الإسلامية، فحكموا على هذا المنهج الذي يقول بالعلم الموهوب وباللّدنية وبالإمام المعصوم، وبطريقة التلقين والتعليم - أنه منهج نابٍ عن منهج النظر الإسلامي، وأنه لا يمكن أن يجتمع مع العقيدة الإسلامية، ولا يمكن أن يسايرها ولا أن تسايره.

بل إنّ أكثر علماء المسلمين الذين تناولوا نِحْلَةَ الباطنية بالنقد لم يعتبروا الباطنية نِحْلةً دينية ولا مقالة اعتقادية، ولا فرقة من الفرق الإسلامية الناجية أو غير الناجية، ولكنهم اعتبروها دسيسة سياسية أجنبية؛ لأنهم كانوا جازمين بأن مثل هذه المبادئ وهذه الدعوة لا يمكن أن تصدر عن روح الفكر الإسلامي، فأصبحت كلمة المسلمين من القرن السادس إلى القرن الثالث عشر ممثلة في سلسلة من كبار العلماء المدركين النظّار النّقاد من أبي بكر بن العربي إلى جمال الدين الأفغاني، على أن نظرية الباطنية والعلم الموهوب ليست إسلامية، وإنما هي دسيسة مدبرة ضدّ الإسلام.

وزاد برهانًا على توجيه هذا الاتهام ما اقترن بشيوع النِّحْلَةِ الباطنيّة بين المسلمين من فساد في الدين وفساد في الأخلاق، بحيث إن ما جاء الدين يصدّ الناس عنه من تمكين للباطل من أن يخالط الحق، وتمكين للوهم من أن يطغى على البرهان، إنما تجدد كلّه في النحل الباطنية.

وما جاء الإسلام يربيه في الناس من أخلاق الفضيلة التي تعتمد على الشجاعة والأصالة، سرعان ما تبدل في المجتمع الإسلامي ابتداءً من القرن الرابع منذ بدأت دعوة الباطنية تشيع وتداخل النفوس الإسلامية من طريق مباشر أو غير مباشر، مشعور به أو غير مشعور به.

فشاع الفساد في الدين، وشاع الفساد في الأخلاق، وأصبحت حياة المجتمع قائمة - كما قال السيد الأفغاني - على الجُبْن والخَوَر والكَذِب والخيانة. وبهذا المعنى اعتُبرت المذاهب الباطنية التي فتحت مناهج للمعرفة غير المنهج الذي خططته الدعوة الإسلامية - دعوةً نابية عن روح الدين الإسلامي، مضلِّلة عن الحقيقة التي دعا الإسلام إلى الوصول إليها وإدراكها.

ولما كان منهج الإسلام منهجًا خاصًّا به، جديرًا بأن يوصّل إلى الغاية المطلوبة وهي التوحيد بين جميع الناس في العقيدة الحق المتجانسة مع العقل الصّحيح ومع السلوك المستقيم، فإن كل منهج من مناهج المعرفة جاء على خلاف هذه القواعد اعتبر نابيًا عن الروح الإسلامية.

كما أنّ منهج المعرفة الإسلامية اعتبر ثورة على الفلسفات وعلى الأديان المتقدمة كلها؛ لأنه أخضع الأديان لما لم تكن تخضع له من قبل من النظر العقلي، وتقدم إلى الفسلفات فأتاها من القواعد التي كانت تحسبها أصولًا راسخة، وزعزع تلك القواعد التي بنيت عليها المذاهب الفلسفية بما بيّن للعيان أنها ليست بالأصول الراسخة كما كانت الفلسفات القديمة تعتقدها.

وفي ذلك أبقى الإسلام السّلطة المطلقة للمقياس الذي جعله فيصلًا حاسمًا بين المقبول والمردود، وبين الحق والباطل، وهو العقل الذي هو وليد الفطرة السليمة الإنسانية.

فسدّ الباب الذي كان في نظره مدخل ما وقع من العبث في الأديان، وما دخل من الخطأ للفلسفات، وذلك هو باب التقليد.

فنعى الإسلام على أهل الأديان عكوفهم على التقليد، وقال لهم بلسان أول داعٍ إلى التوحيد من أنبياء اللَّه الصادقين، وهو إبراهيم عليه السلام: ﴿ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [الأنبياء: 54].

وفي الفلسفة اعتبر التقليد أيضًا مخلًّا بالحق الذي ينبغي للحكمة أن تطلبه وأن تتوخّاه، ولذلك فإن الإمام الغزالي لما جاء يرد على الفلاسفة في كتاب « التهافت » فإنه ابتدأ قبل

كل شيء ينعى عليهم تقليدهم وامتناعهم من النظر في الأصول التي دعا الإسلام إلى النظر فيها، ويعيّرهم بأنهم عاكفون على تعظيم أسماء الرجال، مالئون أذهانهم ونفوسهم من قولهم: إن فلانًا ركن الحكمة، وإن الآخر هو إمام منهج الصواب، بحيث إنهم يعتبرون أشخاصًا يجوز عليهم الخطأ في نفس الأمر والواقع فلا يجيزون عليهم الخطأ.

وبهذا الاعتبار الذي سدّ باب التقليد على كل من أهل الدين وأهل الحكمة، فإنه قرب بين العلم وبين الدين؛ لأنه جعل الموضوع موضوعًا متحدًا بين العلم وبين الدين، والمنهج الذي يسير عليه النظر الديني وتتكون به التربية الدينية عينُ المنهج الذي يسير عليه النظر العلمي، وتتكون به التجربة العلمية، ناهيكم أن المنطق الذي جعله الإسلام منطقًا دينيًّا وناط به قوام العقيدة الدينية، وجعله الركن الأول من أركان الحكمة الإسلامية المتمثلة في علم الكلام - هو عين المنطق العقلي الذي وضع قواعده أرسطوطاليس وفورفوريوس. فالنظرية التي يريد بعض الفلاسفة المحدثين مثل GUSTAVE LE BON أن يودعها للفرق بين الرأي والمعتقد، والتي تنبني على أن المنطق منطقان:

- منطق دينيّ هو من باب المنطق الشّعوريّ.
- ومنطق عقلي هو مبدأ الاختبار والتجربة العلمية.

هي نظريّة جاء الواقع الإسلامي على مخالفتها؛ لأن المنطق الذي يعتبر طريق البحث العلمي، والإدراك العقلي هو عين المنطق الذي يعتبر طريقًا لتحصيل العقائد الدينية، فليس هنالك منطق عقلي ومنطق شعوري، ولكن المنطق منطق واحد، ومنهج الوصول إلى الحق منهج واحد، فما كان موصِّلًا إلى الحق أوصل إليه في العلم والعقيدة، وما لم يكن موصِّلًا إلى الحق لم يوصِّل إلى الحق لا في العلم ولا في العقيدة، فأتى بالعقيدة الباطلة، وأتى بالحقائق العلمية المختلة.

وعلى ذلك فإنّ نظرية المنطقين: منطق الشعور ومنطق العقل، هي نظرية مردودة مدحوضة في أصول العمل الإسلامي؛ لأن المنطق العقلي الذي يعتمد عليه الفلاسفة والطبيعيون وأهل الكيمياء هو عين المنطق الذي يعتمد عليه المتكلمون. وبذلك أصبحت العقيدة والمعرفة العلمية لا يختلفان في مصدرهما أبدًا، لا كما يخالف بعض الفلاسفة المحدَثين من ادعاء أن العقيدة تختلف في مصدرها عن المعرفة، فإن ذلك بني على النظر إلى عقائد معينةٍ بذاتها هي غير العقيدة الإسلامية، بل هي العقائد التي جاء الإسلام يتحداها ويبين أن الباطل قد داخلها لأنها بُـنِـيَتْ على هذا التوهم؛ لأنها بنيت

على أن العقل لا سلطان له على الاعتقاد، وأن الاعتقاد له منطقه الخاص الذي هو من نوع المنطق الشعوري، وليس من نوع المنطق العقلي.

فما يجعله هؤلاء مجالًا للعقيدة هو عين الشيء الذي يريد الإسلام أن ينزّه العقيدة عنه، وأن يخرج العقيدة من دائرته ومجاله، فإذا كان LE BON يقول: « إن مجال العقيدة هو ملكوت الأحلام التي تبذر في النفوس آمالًا لا يؤيدها البرهان »، فإن النظرية الإسلامية تقول: إن مجال العقيدة هو ملكوت الحقائق التي تبذر في النفوس مدركات لا يمكن أن تثبت إلا بالبرهان.

وبهذا أصبحت الحقيقة شيئًا واحدًا غير مختلف ولا متباين ولا متجزئ، فالحقيقة التي يجب أن يدركها جميع الناس، ويجب أن يسيروا إليها على منهج واحد، ويجب أن يكونوا متفقين عليها سواء أكان ذلك في مجال الاعتقاد أم في مجال السلوك أم في مجال العلم؛ لأن هذه المجالات كلها إنما هي مجالات للسلطان العقلي والإدراك البرهاني الذي لا يمكن أن يَثبت معلومٌ من المعلومات إلا به.

نعم إن هؤلاء الذين يتّجهون إلى المنطق الشعوري أو يجنحون إلى نظرية الحاصل الإلهامي، أو الوارد الضميري أو الفيض الإشراقي، أو غير ذلك من المعاني التي يرون أنها غير قابلة لأن تخضع للبرهان، يعتمدون فيما جنحوا إليه على وجود الطبع الإنساني الذي هو أمر متولد من اجتماع الغرائز ومن تكيُّفها على صورة تحصل في شخص ولا يمكن أن تحصل بعينها في شخص آخر، وذلك ما نعبّرعنه بالطبع، فيقولون: إن الذي بنى الحقائق كلها على المنطق العقلي، وجعل العقيدة مثل العلم ومثل السلوك خاضعة لسلطان العقل، قد عطل حقيقة إنسانية لا سبيل إلى إدراكها، وهي ما نعبّر عنه بالطبع الشخصي أو الطبع الإنساني.

وهنا نلاحظ أن الإسلام لم يكن في منهج المعرفة الذي خطَّطه قاضيًا على هذه الحقيقة، وهي حقيقة الطبع الشخصي أو الطبع الإنساني، وإنما أخذ بها فقبلها وهذّبها وسلك بها مسلكًا يعينها على الوصول إلى الحقيقة، مع المحافظة على كيان الطبع الإنساني الذي ما جاء الإسلام لينكره؛ لأنه ما جاء لينكر واقعًا؛ لأن كل واقع مدرك، وكل مدرك واقع، وإنما أبقى هذا المنهج من مناهج المعرفة، وهو المنهج الإسلامي، أبقى المجال متّسعًا لاختلاف الطبائع الشخصية بالنسبة إلى ما دعا إليه من الاتجاه إلى النظر الذي يبتدئ نظرًا حسيًّا ثم يسمو حتى يصعد إلى أفق النظر العقلي.

فاختلاف الطبائع الشخصية الإنسانية هو الذي تتكيف به طرق الوصول، فطرق الوصول مختلفة باختلاف الطبائع وباختلاف الميول وباختلاف المدارك، وعلى « قدر القرائح والفهوم » كما قيل. ولكن الحقيقة التي ينبغي أن تكون غاية يطلب الوصول إليها، فهي حقيقة متحدة مختلفة يمكن أن يوصل إليها من طرق متعددة.

فمجال بروز كيان الطبع الشخصي، ومجال إعمال ذلك الكيان من الطبع الإنساني، إنما ينحصر في طريق البحث وفي طريق الوصول، بحيث إن منهج المعرفة الإسلامية لم يخطط طريقًا معينًا، وإنما وضع غاية تكون هي المقياس للفرق بين الخطأ والصواب والرشاد والضلال، ودعا الناس إلى أن يسلكوها كلٌّ على حسب ما يتلاءم مع طبعه الشخصي، ومع مجموعة غرائزه وميوله وعواطفه ومشاعره.

فهو قد دعاهم إلى أمر بسيط، وهو أن يشاهدوا الطبيعة، ونبَّههم إلى أنهم وإن كانوا يظنون أنهم يشاهدون الطبيعة، فإنهم في حقيقة الأمر لم يكونوا يشاهدونها؛ لأنهم ينظرون إلى الطبيعة ونفوسهم منطوية على أحكام سابقة ومدركات متخلّفة ومشاعر آتية من الماضي أو آتية من المصادر غير الشخصية.

فإذا جعلوا الطبيعة موضوعًا للمشاهدة على معنى التجرد، على معنى أنهم لا يطلبون من معرفة الطبيعة إلا ما يعطيه الحس، أو ما تعطيه التجربة الاختبارية، فإنهم بذلك يشاهدون مشاهدات متحدة فيما بينهم جميعًا، فلم يطلب منهم وراء ذلك إلَّا أن يسجّلوا تلك المشاهدات، وأن يتفقوا عليها وأن يرتبوها، ثم أن يستنتجوا منها، ولم تُمْلِ دعوة الإسلام على الناس النتائج، ولم تخططها لهم، ولكنها دعتهم إلى أن يسيروا على هذا المنهج، وأن ينتهوا إلى هذه النقطة، وفي هذه النقطة يجدون الحق. وهذا الحق إنما هو معرفة الطبيعة على وجهها الصحيح.

ولذلك فإنّ الدّين لم يقرر نتائج هذا النظر الذي دعا إليه، ولكنه ترك هذه النتائج للتجربة وللبحث، وجعل الحس الإنساني معيار ما يثبت منها وما لا يثبت.

ولذلك فإنّ الدين ليس من شأنه أن يبطل أي نتيجة من نتائج البحث العلمي؛ لأنه دعا الناس إلى أن يشاهدوا، ويسجلوا المشاهدات ويرتبوها، ثم أقرّ لهم بأن كل ما تنتجه تلك المشاهدة وتسجيلها وترتيبها يعتبر نتيجة صحيحة مسلّمة من طرف الدين لا نزاع فيها إذا كان النظر سائرًا على ذلك المنهج القويم.

وفي هذا المعنى نستمع إلى الإمام الغزالي حين يبين موقف الدين من نتائج البحث

العلمي والتجربة الحسيّة المسلّطة على المشاهدة الطبيعيّة فيما يكتب في المسألة الثانية من مسائل كتابه « **تهافت الفلاسفة** »، فيقول عند الكلام على حقائق العلوم الطبيعية والرياضية: « من ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدّين وضعّف أمره، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا يبقى معها ريبة، فمن اطّلع عليها وتحقق أدلتها إذا قيل له: إن هذا خلاف الشرع، لم يسترب فيه، وإنما يستريب في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه، وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل ».

فهذه الكلمة من الغزالي تؤيد معنى أن الدين لا يفرض رأيه في نتائج البحث العلمي، وإنما يبقيها حرة لما تنتجه التجربة والاختبار، ويقرّ بها جميعًا إذا كانت مبنية على نظر سائر على المنهج المتجرد الذي دعا إليه.

ولكن بعد أن تنتهي هذه التجربة إلى غايتها، فإن الدين يأتي حينئذ ليربط بين الغاية التي انتهى إليها البحث والتجربة وبين الطريق الموصل إلى حسن الاعتقاد، بحيث إن الدين يسير إلى غاية وراء موقف العلم، ولما كان الدين يسير إلى غاية وراء موقف العلم، فكما أن الدين لا يبطل نتائج البحث العلمي، فكذلك فإن نتائج البحث العلمي لا تستطيع أن تبطل الحق الديني الذي يوصل إليه من طريق يبتدئ من منتهى طريق التجربة العلمية. وبذلك أصبح وضع العلم في منهج الإدراك الإسلامي مكتنفًا بالدين من جهتين:

- مكتنفًا بالدّين من مبدئه.
- ومكتنفًا بالدّين من غايته.

لأنّ الدّين هو الذي وجّه الحسّ والعقل إلى الإدراك على الصورة التي طلب فيها أن يكون الإدراك مجرّدًا عن المخلّفات، ولأنّ الغاية التي ينتهي إليها العلم بذاته وبالبحث العلمي وبالتجربة العلمية، ولا يفرض الدين فيها شيئًا، يأخذها الدين بعد ذلك ليبني عليها أصول تخطيط الطريق الذي يوصل إلى العقيدة الحق.

ومن هنا يتبيّن لنا أن كل ما حدث من الأزمات التي تكوّنت بين العلم والدين، إنما أتى في الحقيقة من الخروج عن هذا المنهج، ولو اتُّبع هذا المنهج فبقي العلم متمكّنًا من حريته في الوصول إلى غاية البحث والتجربة، وبقي الدين آخذًا بما ينتهي إليه العلم من معارف وتجارب ليبني عليها تخطيط المنهج الموصل إلى تحقيق الاعتقاد الحق، فما

كانت لتحدث تلك الأزمات التي حدثت بين العلم والدين.

فإنّ الذي حدث في القرون الوسطى خارج العالم الإسلامي، كان مبنيًّا على أن العقائد التي وضعت خارج العالم الإسلامي على وضعها القديم، وبقيت على ذلك الوضع لَمّا ازدهر العلم عند المسلمين وبهَر خارج العالم الإسلامي بذلك الازدهار، فإن الناس من خارج العالم الإسلامي اتجهوا إلى العالم الإسلامي يطلبون العلم لذات العلم، فأخذوا العلم مجرّدًا عما اكتنفه من طرف الدين في مبدئه وغايته، فتناولوه مجرّدًا عن المبدإ الديني وعن الغاية الدينية، ودخل العلم على هؤلاء بنتائج التجربة الحرّة التي ازدهر بها في الحقبة التي قضاها العلم بين المسلمين، يسير على مناهج التجربة الحرّة غير المحكومة وغير المقادة.

فلما دخل العلم إلى الأمم التي طلبته في عصر ابتداء النهضة، ابتدأ اضطهاد الدين للعلم منذ القرن الرابع عشر من التاريخ المسيحي، بما هو معلوم من الاضطهادات الدينية التي سلّطت على العلم في مجال المعرفة وفي مجال التجربة.

ثم لما نجا العلم بعد لَأْيٍ من تلك الاضطهادات، انقلب هو بدوره يضطهد الدين الاضطهاد الذي بلغ أوجَه في القرن الثامن عشر بموجة الإلحاد التي طغتْ على أوروبا، وبالنزعة الانسيكلوبيدية التي تزعّمها DIDEROT و VOLTAIRE وأمثالهما.

وكان العالم الإسلامي في هذا العراك - الذي نشأ بين العلم والدين في أوروبا - قد أثّرَتْ فيه الدسائس التي كنا أشرنا إليها أَثَرَها، وراجت فيه الدعوات النابية عن منهج النظر والمعرفة الإسلامية فتعطل فيه الفكر، وتمسَّك المسلمون بالدين الذي هو مبدأ للعلم وغاية للعلم، وتركوا ما بين المبدإ وبين الغاية فراغًا يغمر أذهانهم ونفوسهم.

فجاء ركود العلم وركود الفكر اللّذان شكا منهما ابن خلدون، وانحطّت الأفكار عن مبلغها القديم، وفسدت العقائد عن وضعها القديم، وشاع بينهم من جديد ما قلنا: إنّ الإسلام جاء لإنقاذهم منه من العوائد الفاسدة والإدراكات المختلّة.

فتحجّرت العلوم، واصطبغت بصِبَغٍ غير لازمة لها، وظن الناس أن علم الجغرافيا إنما هو ملتزم الطريقة التي تركه عليها بطليموس، وأن علم الهندسة لا يمكن أن يحيد عن الطريقة التي تركه عليها إقليدس.

وبذلك تحجّرت العلوم، وبقيت بمعزل عن حركة التجربة والإنتاج الذي يولّده

البحث، فجاءت الكوارث السياسية والاجتماعية نتيجة لما تعلّق به المسلمون من أفكار زائفة، ومن عقائد باطلة. وفي ذلك يقول الحكيم السيد جمال الدين الأفغاني: « ما نزل بالمسلمين شيء من هذه المذلات والإهانات ولا رُزِئوا بالتخريب في بلادهم، والفناء في أرواحهم، إلا بعدما كَلَّت بصائرهم ونَغِلَتْ نياتهم، ومازج الدَّغل قلوبهم، وخربت أماناتهم، وفشا الغش والادهان بينهم، ودار كل منهم حول نفسه لا يعرف أمّةً، ولا ينظر إلى ملّة؛ فأصبحوا بقناة خَوّارَةٍ بعد أن كانت قناتُهم لا تلين لغامز ».

ثمّ إنّ العلم الذي تركوه واعتزلوه، وحجّروا ما بقي منه بينهم، قد هجم عليهم هجمة جديدة في آثاره وصنائعه التي ولَّدتها البحوث العلمية والتجارب العملية في عصر النهضة، فآلمتهم تلك الهجمة إيلامًا مريرًا حتى أيقظتهم من السُّبات الذي هم فيه، وأخرجتهم من الجمود الذي كان مخيّمًا عليهم، « والجمود علّة تزول » كما قال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده.

فلما التفت المسلمون إلى العلم من جديد، وقد أتاهم من ديار غريبة، وأتاهم من طرف المعتدين عليهم، وجدوه غير غريب عما عندهم من المبدأ والغاية اللذين عُزِلا عن العلم طويلًا، فإذا الإسلام يقوم عليهم حجة من جديد، كما يدعو إلى ذلك الشيخ محمد عبده ويحدو بهم إلى أن يُقْبِلوا على العلم وأن يطمئنوا إليه وأن يشرِّفوا تناوله ولو كان من أيدي العادين عليهم الغاصبين لأوطانهم.

وكان الدين هو الذي دفع بالمسلمين إلى هذا الوضع العجيب في السرعة إلى الإقبال على العلوم التي دخلت عليهم من أرض غريبة بطريق عاديَـة غير سِلْمية.

ولذلك فإنه لم يزل غريبًا في المجتمعات الإسلامية ذلك المعنى الذي يكرّم فيه العلم - أيّ علم كان - من المسلمين غير المتعلمين، بصورة لا يمكن أن ينال العلم تكريمها من طرف غير المتعلمين عند أمة أخرى.

أما الصلة التي كانت محكمة بين الدين وبين الأخلاق باعتبار أن الأخلاق بذاتها هي وليدة الميزان العقلي الذي هو الكفيل بأن يميز الخير عن الشر، فإنها لم تكن سريعة إلى تجديد الخُلُق الإسلامي كما كانت روح الدين سريعة إلى تجديد داعية تناول العلوم في الإسلام.

وذلك لأن هذه العلوم في الحقبة التي قضتها بين الأمم التي أشرقت عليها بأنوارها

منذ ابتداء عصر النهضة، قد اتصلت بنظريات أخلاقية نابية عن النظريات الأخلاقية التي كانت تعيش معها الحقائق العلمية في بلاد الإسلام قبل أن تهجر بلاد الإسلام في هجرتها إلى البلاد الأخرى.

واتّصلت العلوم بنظريات دينيّة ونظريات أخلاقيّة، ولكن النظريات الدينية التي اتصلت بها لم تتسرّب مع العلوم إلى المجتمعات الإسلامية؛ لأن الدين بقي ثابتًا، وإن كان قد اعتراه قصور إلا أنه لم ينعدم تمامًا.

أما الروح الخلقيّة فقد انحلّت انحلالًا تامًّا وتفسّخت تفسُّخًا مطلقًا، فلما وقع الاتّجاه إلى تجديد الأخلاق في عصر النّهضة الجديدة جاءت الملابسات الأخلاقية التي اقترنت بالحقائق العلمية المجددة التي استعارتها عن الغير - جاءت تطغى على العلم وتمازجه وتغالب حقائقه إلى مدارك النفوس التي تتناقله، فأصبحت النظرية الأخلاقية المتلقّاة مع العلم المجدد جالبة من الخارج نظرية منفصلة عن النظرية الخلقية القديمة التي كانت تجعل للأخلاق مقياسًا واضحًا ثابتًا، فأصبح الناس يدعون إلى الخير ويحذّرون من الشر.

ولكن ما هو الخير الذي يدعون إليه؟ وما هو الشر الذي يحذرون منه؟ أهو الخير الذي ارتضاه الدين حين حكم به العقل، والشر الذي نبذه الدين حين نبا عنه العقل، أو هما خير وشر لهما نَبع مستقل عن النبع الديني كما يحاول BERGSON أن يجعل للخلُق وللدين نبعين مختلفين متباعدين؟

وبذلك اتسع من جديد للأهواء والشهوات والنزعات والميول والمنافع أن تتحكم في التوجيه الخلقي، وأن تدّعي لنفسها الخير، وأن ترمي على غيرها تُهْمَةَ الشرّ بما أدى إلى تجديد نوع من الإيبيقورية أو من السفسطائية - تجلّى في مذهب الذرائع الذي لا يُقِرّ حقائق الأشياء إلا باعتبار نتائجها. وفي مذهب الوجودية الذي يدعو إلى أن يبقى الغامض غامضًا، ويحجِّر الخروج بالغامض إلى حيّز البيان، ويمنع من النزول بالألغاز إلى مقام المدركات، ويجعل المواقف مفصولة عن الحق وعن العدل؛ إذ يقول أشهر دعاة الوجودية SARTRE: « لا يمكننا الانتصار لأحد الخصمين بالحق، مع أننا مدفوعون عاطفيًّا وعضويًّا إلى أن نقف في أحد الجانبين ». وإذ يرى أن لكل نشاط غايته المثالية هي التي تجعله حقًّا عند نفسه، وإن لم يكن حقًّا عند الناس، وهذا رجوع إلى السفسطائية وتنكُّب عن الواقعية الإسلامية.

كما نشأ الجدال العنيف الذي أصبح يقود المذاهب الفلسفية والنظريات الأخلاقية، وهو الجدال الذي بين مبدأي: الرحمة والعدل. ولو أن الناس في هذه المعاني من تحكيم الغائية وتحكيم الواقع باعتبار كونه مسلمًا - ولا يمكن أن يتحول عن ذلك الواقع - رجعوا بمقياس الأخلاق إلى الدين، لرجع الدين بتلك المقاييس نفسها إلى مقياس العقل، ولناداهم بأن ما يحكم العقل بأنه حق فهو حق، وما يحكم العقل بأنه باطل فهو باطل، وأنّ الدين يدعو إلى التخلق بما يرى العقل أنه حق، ويدعو إلى التخلّي عما يرى العقل أنه باطل. فالرحمة والعدل لكل منهما حق في مجال، وليس لأحدهما أن يطغى على مجال الآخر كما يُقرّه العقل وكما ينادي به الدين.

وبذلك فإنّ العقل الذي دعا الدين إلى تحكيمه في ميزان الأخلاق، هو الكفيل بأن يرد الحقائق إلى وضعها الثابت خِلافًا لمحاولات فلسفة « الذّرائع » ومحاولات الفلسفة الوجودية، وأن يجعل الناس ملبّين لدعوة الدين الذي جعل الفطرة عين الدين إذ يقول: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [الروم: 30].

* * *
* *
*

من جعل لأهل العلم يومًا معلومًا

من القضايا المشهورة الذائعة المستفيضة، قضية لا يستطيع أن يرتاب فيها مؤمن ولا يستطيع أن يكابر فيها جاحد، وهي القضية المشهورة أن الإسلام دين العلم.

وإن الذي يتتبع مباني هذه القضية وينظر إلى آفاق أبعادها، لا ليقيم عليها البراهين، ولا ليستدلّ لها؛ لأنها من الاشتهار والثبوت بحيث استغنت عن الاستدلال، ولكن ليتبين معناها وحقيقتها وليدرك مبناها، وليعرف كيف كان الإسلام دين العلم حقيقة بصورة امتاز بها من بين جميع الدعوات الدينية الأخرى؛ فإنه يستطيع في ذلك أن يسلك طريقًا مشهورة معروفة بالنسبة إلى جميع القضايا التي أَوْلاها الدين الحنيف أهمية زائدة حين يتتبع موارد تلك المادة في الكتاب العزيز، فيتبين له أنها قد كانت من الكثرة بحيث تدل على مزيد اعتناء إما للترغيب وإما للترهيب.

ولكن هذا المسلك يمكن أن ينتهي إلى أن أصل المعنى وهو أن مادة علم أو مادة الدلالة على معنى العلم مستعملة في القرآن العظيم بكثرة، وهي مستعملة أيضًا في الكتب السماوية الأخرى وإن تكن مستعملة بقلة، إلا أن أصل الاستعمال قد أصبح مشتركًا بين الطرفين، ولكنه إذا عدل عن هذه الطريقة اللفظية إلى طريقة أخرى معنوية تبين له بهذه الطريقة المعنوية كيف كان الإسلام حقيقة منفردًا من بين الأديان بكونه الداعي إلى العلم بصورة لا يشاركه دين من الأديان الأخرى فيها، ولا يشتمل كتاب من الكتب السماوية عليها، وذلك بالرجوع إلى معنى العلم لا من حيث كونه لفظًا يدل بمختلف تعاريف المادة على المعرفة والاطلاع والإدراك، بل على معنى أنه ماهية تتضمن حقيقة ذهنية وعنصرًا تكوينيًّا من عناصر الشخص، به امتازت طائفة، ميزها القرآن العظيم تمييزًا من بين عناصر النوع البشري، لمزيد الإدراك ومزيد الوعي الذي هي ممتازة به، وهي طائفة أهل العلم أو العلماء أو الذين أوتوا العلم. ثم بما بين القرآن العظيم من الآفاق الواسعة والأبعاد غير المتناهية للعلم حتى قال تعالى - مع ما أثنى على أهل العلم من جهة، فقال من جهة أخرى -: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]، ثم بالنظر إلى الاستعمالات التي وردت فيها الألفاظ المؤدية إلى معنى العلم إما بطريق المرادفة وإما بطريق الارتباط على معنى التضمّن أو على معنى الالتزام من معاني اللُّبّ والمعرفة، إلى غير ذلك من المعاني التي تردَّدت في القرآن العظيم.

فإننا إذا أخذنا العلم بهذا الاعتبار من حيث كونه ماهية مجردة، ومن حيث كونه حقيقة تكوينية للشخص، ثم من حيث كونه ملكة تثبت عند عنصر من عناصر النوع البشري يصير بها ممتازًا على بقية أفراد النوع، إذا أخذنا بهذا المعنى يتبين لنا أن هذا معنًى لا تكاد الكتب السماوية الأخرى تشتمل عليه، ولا تكاد الأديان الأخرى تلتفت إليه، فيشعرنا إشعارًا حقيقيًّا بما للعلم من امتياز في الدين الإسلامي، وبما للدعوة الإسلامية من ارتباط بالعمل من هذه الناحية، وهي كونه عنصرًا ذهنيًّا تكوينيًّا للفرد به ينال مقامًا من الامتياز بين أفراد النوع.

وقدكان للعلم بهذا الاعتبار مكانة من الدعوة الإسلامية نستطيع أن نبينها بأنها مكانة ذاتية لا عرَضية، وأنها مكانة أساسية لا تكميلية، بحيث إننا نلاحظ أن الدعوة الإسلامية انبنت على العلم، وأعطت العلم مقام الحقيقة التي هي مبنى الدعوة وأساس الهيكل الإسلامي، بحيث إن الإسلام متكوّن بالعلم، وإن دعوته نافذة إلى الناس من طريق العلم لا من طريق آخر.

وهذا يتضح عندما يلاحظ أن الدعوة الإسلامية بدأت دعوة غريبة، وقد كانت غرابتها ترجع إلى ما انفردت به من الشمول والعموم، من الشمول في موضوعها، ومن العموم في متعلّقها، أعني في المخاطبين بها، ومن هذه الغرابة التي بدت في الدعوة الإسلامية اصطدمت هذه الدعوة في أول أمرها مع مسلمات كثيرة من القضايا الباطلة والعقائد الزائغة التي كانت الأمم على اختلافها تتمسك بها على ما بين تلك المسلّمات الباطلة من اختلاف في مناشئها بين ما كان ناشئًا عن نظام اجتماعي، وما كان ناشئًا عن عقيدة دينية، وما كان ناشئًا عن دعوة حِكمية فلسفية. وبذلك تقررت عند الناس عقائد، واصطبغت أوضاعهم الاجتماعية بتقاليد، وانطبعت ذهنياتهم على مقاييس هي في حقيقة الأمر ليست مبنية على ما يقتضيها، ولكن الناس التزموها التزامَ ما لا يلزم، وسلّموها بدون بحث فيها، وبنوا عليها أوضاعهم الاعتقادية وأوضاعهم الاجتماعية وأوضاعهم الذهنية، فكان من الضروري لهذه الدعوة الغريبة، وهي دعوة الإسلام، حين اصطدمت مع هذه المسلّمات الباطلة أنه يستحيل عليها أن تنفذ إلى تصورات الناس وتصديقاتهم مع رسوخ تلك المسلمات الباطنة في أذهانهم، وأنه يستحيل أن تبقى إذا لم تؤسس على بناء جديد من شأنه أن يتحامى ما دخل في أسس مباني الدعوات الأخرى من تلك المسلّمات الباطلة والعقائد الزائغة.

فاتجهت الدعوة الإسلامية حينئذ - لضمان بلوغها ونفوذها إلى النفوس والأفكار، ولضمان قيامها وبقائها - إلى محاربة تلك المسلّمات التي يصبح رسوخها مانعًا من أن تنفذ الدعوة الإسلامية إلى القلوب، أو أن تقوم هياكلها بين العقائد، فدعا الإسلام أول ما دعا في منهج محاربة المسلّمات الباطلة التي كانت مستقرة في الأذهان من قبل إلى النظر الذي هو الفكر الذي يُطلَبُ به العلم، وأوجب على الإنسان أن يضع جميع ما عنده من القضايا المسلّمة تحت ضوء النظر، حتى لا تبقى عنده قضية مسلّمةٌ بدون تعليل، ولا قضيةٌ ملتزَمة التزامَ ما لا يلزم، فأصبحت جميع المدارك الإنسانية بين مسلّمات اعتقادية ومدركات ذهنية، وأوضاع اجتماعية على اختلاف نواحي الأوضاع الاجتماعية، أصبحت كلها موضوعة للنظر وخاضعة للبحث لأجل أن لا تبقى عند الناس قضايا مسلّمة يسلّمونها؛ لأنهم لا يبحثون فيها؛ لأن عوارض تمنعهم وتصرفهم عن التأمل فيها والبحث في مبانيها.

وبذلك أصبحت الدعوة الإسلامية متجهة إلى تصحيح المعارف البشرية وتمحيصها، وهذا التصحيح والتمحيص إنما يرجع إلى فحص مناشئ جميع القضايا التي تتعلق بها الأذهان البشرية تصوّرًا أو تصديقًا، وهذا الفحص إنما يكون بفحص مناشئها والبحث عن الجهات التي أتت منها، ووزن ذلك كله بميزان النظر الصحيح الذي هو عبارة عن عمل الفكر الذي يطلب به علم صحيح أو ظنّ غالب، فاتجهت الدعوة الإسلامية إلى مقاومة المسلّمات وإبطال مناشئها وهدم الأسس التي قامت عليها مبانيها، وذلك بإخراجها عما كان يحوطها من التزام، وبالعدول بها عما كان يفرض فيها من استثنائها من محيط النظر، فأرجعتها إلى المحيط التي جاءت الفطر المنحرفة تخرج بها عنه، فوضعت جميع القضايا في محيط النظر للبحث عن مناشئها وإبطال ما هو منكَر منها، فأصبح كل مبنيٍّ على التقليد بدون إمكان النظر في الحجة أمرًا منكرًا مهزومًا، وأصبحت تلك القضايا التي هي من أمثال قضية أن للدين مجالًا وللعقل مجالًا آخر، أو قضية أن ما للَّه للَّه وما لقيصر لقيصر، هذه كلها أصبحت قضايا مهزومة لأن الدين وجّه إلى النظر في مناشئها ومبانيها، ولما وضعت مناشئها ومبانيها تحت ضوء النظر تبين أنه لا وجه لما كان الناس يلتزمون منها.

وبذلك خصص منهج جديد، وثبتت طريقة مُحدثة هي الطريقة الإسلامية في النظر الذي يحصل به العلم، وفي المقاييس التي يمكن أن تسلّم بها الحقائق وأن تثبت بها

القضايا ثبوتًا عقليًّا لا يمكن أن يقوم في وجهه ما تعلق بها من التقليد أو من الالتزام أو من التفكيك بين الواقع والنظر.

فجاء هذا المنهج الإسلامي الجديد الذي دعا إلى النظر على هذه الصورة، ووضع القضايا المشهورة المسلّمة مَوضِعَ الشك والبحث والفحص والتمحيص، أصبح منهجًا جديدًا مبنيًّا على طريقة تختلف عن جميع الطرائق التي كانت مسلوكة يومئذ بين ما سلكته الدعوات الحِكمية وبين ما سلكته الدعوات الدينية.

وقد طهّر استقلال هذا المنهج الإسلامي ومخالفته لجميع المناهج التي كانت معروفة يومئذ بين مناهج حِكمية ومناهج دينية، ظهر ذلك في الأسلوب التربوي الذي أخذت به الدعوة الإسلامية الجيلَ الأول الصالح من المسلمين، وهو الأسلوب الذي تناول ذلك الجيل الفاضل بتربية مبنيّة على تكرّر الجزئيات حتى يحصل من تكرّرها الانطباعات الكليّة الشاملة للمعاني المفرّقة بين تلك الجزئيات، وذلك بما تأتي به للناس كلمة الوحي وما يرشدهم إليه الهدي النبوي القويم، وبذلك أصبحت هذه الطريقة التي سارت على المنهج التربوي في التعلّق أوّلًا بالجزئيات والتمرين عليها حتى تخلص منها المعاني الكليّة التي هي مشتركة بين تلك الجزئيات، أصبح هذا المنهج مبنيًّا على جزئيات هي مبثوثة، منثورة في غضون الوحي الذي أتى به كلام اللَّه تعالى وأتت به سنة النبي ﷺ.

فكان من الذين أتوا بعد الجيل الأول الذين لم يتكونوا بتلك العوامل التربوية التي جعلت الحقائق الإسلامية في نفوسهم مَـلَـكَات وسَلائق، جعلتهم محتاجين إلى أن يرجعوا إلى تلك المعاني ليبحثوا عنها، ويتتبعوا جزئياتها، ويستخلصوا من تلك الجزئيات المعاني الكليّة الجامعة، حتى يقيموا بطريقة التعليم والتلقين ما فاتهم أن يقيموه في أنفسهم مما قام عند الجيل الأول الفاضل بطريقة التربية والسليقة ورسوخ الملَكات، فذهبوا يتتبعون موارد الأدلة التي تضمنت ما جاء به كلام اللَّه تعالى وسنة النبي ﷺ من أصول وأدلة تدل على المعاني التربوية التي تكوّن بها الجيل الأول، ولا سيّما فيما يرجع إلى هذه الناحية، وهي ناحية حقيقة العلم وماهيته التي هي طريقة تكوين المدارس الإسلامية. وذهبوا في هذه القضية على الطريقة التي ذهبوا عليها في تحصيل العلوم، فكما بحثوا في الأحكام المتعلّقة بالعبادات، والأحكام المتعلّقة بالعادات، والأحكام المتعلّقة بالمعاملات، بحثوا في الأحكام المتعلقة بالتعليم أو التكوين الذهني الذي هو باب أو هو الباب الأول من أبواب التربية الإسلامية، فاتجهوا قبل كل شيء إلى استقصاء ما ورد من كلام اللَّه

تعالى وكلام رسوله ﷺ، مما يتضمن أدلة إجمالية من شأنها أن تستخرج منها القواعد التفصيلية المتعلّقة بهذه الحقائق العلمية، وبتلك النواحي التكوينية الإدراكية، وساروا في ذلك على طريقتهم التي درجوا عليها في تحصيل الأحكام، وهي طريقة الاستنباط واستخراج الحكم الجزئي التفصيلي من الدليل الإجمالي، وبذلك خططوا المنهج العلمي الإسلامي على الأصول التي جاء بها الوحي وبالمدارك التي وجدت في الكتاب والسنة، ولكنهم عبّروا عن ذلك بتعابير وضبطوه بضوابط ولخّصوه في قواعد ليست هي التي أتت في لسان الوحي، كما وقع ذلك بالنسبة إلى سائر العلوم الإسلامية.

فاتجهوا أولًا إلى إثبات العلم، وهي قضية كبرى ومن معضلات القضايا الحِكمية التي اختلفت فيها الطرائق الفلسفية قبل ذلك قددًا، فقرروا أن العلم الذي هو عبارة عن إدراك حقائق الأشياء أو التوصل إلى معرفة الحقائق هو أمر ثابت، وأن للأشياء حقائق ثابتة لا سبيل إلى نكرانها، وأن انكشاف تلك الحقائق للمدارك الإنسانية هو أمر ميسور مستطاع، بل هو أمر ثابت ومفروض، فبنوا المنهج العلمي الإسلامي قبل كل شيء على إثبات حقائق الأشياء، وعلى أن العلم بها متحقق، وسلكوا في ذلك مسلك مقاومة المذاهب الفكرية الهدامة من قبل التي هي مذاهب السفسطائية، وهي التي تنكر المعلومات ولا تثبت حقيقة العلم، وتدَّعي أن حقيقة العلم إما معدومة وإما حقيقة إضافية وليست حقيقة ثابتة ذاتية قارّة، ولما نظروا في إثبات العلم وقرروا أنه لا بد لكل موجود من حقيقة، وأن الذهن الإنساني لا بد من أن يدرك تلك الحقيقة خلافًا للسفسطائية، فإنهم بذلك قد انحازوا إلى المنهج الذي يسمى المنهج الواقعي، وهو الذي كان يسير عليه حكماء التاريخ القديم الذين بنوا مذاهبهم على مقاومة السفسطائية وإنكارها.

وهذا المنهج الواقعي وإن يكن المنهج الإسلامي قد انحاز إليه، فإنه قد انحاز إليه على معنًى يميّزه عن جميع المسالك التي كانت سائرة في سبيل الواقعية مخالفة للمذهب السفسطائي، فإن الواقعيين من الحكماء الذين تقدموا دعوة الإسلام قد كانوا في حقيقتهم واقعيين انحيازيين؛ لأنهم وإن أثبتوا حقائق الأشياء، إلا أنهم في إدراكها قد اختلفوا، فكل مذهب من المذاهب أثبت طريقًا من طرق الإدراك وعطّل طريقًا آخر، فهنالك مثلًا الحاسّيون الذين أثبتوا إدراك الحسّ وأنكروا إدراك العقل، والعقليون الذين كانوا بعكس ذلك مثبتين لإدراك العقل نافين لإدراك الحسّ، فجاء المنهج الإسلامي

الواقعي مخالفًا لهذه الواقعيات الانحيازية، وجاء مذهبًا مبنيًّا على الشمول وعلى الاستقلال ومقرِّرًا لواقعية غير محصورة، فهو مبني على الشمول لأنه يجعل جميع الحقائق الموجودة قابلةً للإدراك، ولا يستثني منها كما استثنت بعض المذاهب، ومبنيٌّ على الاستقلال لأنه لا يتبع العقليين ولا الحاسّيين ولا الإشراقيين؛ لأن كل طريق من هذه الطرائق إنما أثبت منهجًا للمعرفة وعطَّل مناهج أخرى، وكانت مبنيّة على الواقعية غير المحصورة أو الواقعية غير المنحازة؛ لأنها بنيت على أن الواقع يستطاع إدراكه، وأنه ليس في الواقع ما لا يمكن إدراكه، وأن وسائل الإدراك كلها صالحة لأن تستعمل، ولأن تحقق المطلوب من الإدراك باستعمال كل وسيلة منها في محلّها؛ فالحسّ للمدركات الحسية، والعقل للمدركات العقلية، والغيب للمدركات التي هي وراء المدركات الحسية ووراء المدركات العقلية، وطريق تحصيله إنما هو الوحي.

وعلى ذلك فإن قضية العلم حين وضعت في تاريخ التفكير الإسلامي، وضعت من أول مرّة على وضعين متباينين؛ أحدهما: الوضع الإسلامي، وهو الوضع الذي تتبع أدلته علماء الدين، واستخلصوا من تلك الأدلة الأصول والقواعد، وخططوا المنهج العلمي الذي سار عليه أهل السنة قبل نشأة علم الكلام، ثم الذي بني عليه علم الكلام بعد نشأته على الطرائق التي سلكها المتكلمون في تقرير معنى العلم ووسائله وحدوده وطرق تحصيله.

وأما الطريقة الأخرى فهي الطريقة المقابلة لهذه الطريقة، وهي طريقة طائفة من المسلمين لم يتمكنوا من الحِكمة الدينية تمكّنهم الكامل، وإن تمكّنوا من غيرها تمكّنًا كاملًا، وهم الحكماء الذين نشأوا على الحكمة المنقولة وتعلّقوا بها وبمذاهبها، وبرعوا فيها حتى ناظروا رجالها وناقشوهم في نظرياتهم من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء، فهؤلاء إنما كانوا ينظرون إلى قضية العلم نظرًا غير مؤسس على المنهج الديني؛ لأنهم كانوا غير مستطيعين الرجوع إلى الأصول واستخراج القواعد والنظريات الجزئية منها، فذهبوا يتابعون الطرائق القديمة، والمذاهب البائدة، في تقرير معنى العلم بصورة جعلتهم يشعرون من أنفسهم - قبل أن يشعر منهم غيرهم - بأنهم سائرون على منهج لا يمكن أن يتساير ولا أن يتلاءم مع المنهج الإسلامي إلا على ضرب من التأويل، فذهبوا سائرين في طريقهم، متعلّقين بالمناهج المشائية والإشراقية وغيرها. وأتى المتكلمون الأولون الذين تأثروا بذلك وهم المعتزلة، فبدأوا يتأولون للجمع بين المعاني الدينية التي أنكر الناس تلاقيها مع ظواهر تلك المقالات الفلسفية، وبين تلك المقالات الفلسفية على

معنًى من تأويل هذا بذاك وتـأويل ذلك بالآخر، حتى ظهرت الطريقة الكلامية التي بنيت على ضبط ما هو مستخلص بأئمة السُّنّة الأولين من القضايا التفصيلية، التي هي مستنبطة من أدلتها الإجمالية فيما يرجع إلى حقيقة العلم وطرقه وقواعد تحصيله.

وقد وقع الذين تمسكوا بالمذهب العلمي غير الإسلامي - وهو المذهب اليوناني - في أغلاط فادحة؛ فمنهم من مال إلى تعطيل الشريعة بالتأويل مثل إخوان الصفاء، ومنهم من مال إلى التفكيك بين نظريتي العلم والعمل، فجعـل علـم الفقه من المطالب العملية التطبيقية التي يعود إليها قيام المدينة الفاضلة، ولم يعطه حظًّا من المعارف النظرية، مثل الفارابي، ومنهم من حدَّد العلوم تحديدات مختلّة مدخولة، كما وقع لابن سينا.

كل ذلك والعاكفون على دراسة الإسلام دراسة إسلامية صحيحة على وجهها المستقيم كانوا يتجهون إلى استخلاص الجزئيات من أدلتها والتفاصيل من مجملاتها، ويسيرون في ذلك على الطرائق التي كانت تنتهي بهم إلى وضع أصول العلوم.

وقد وضع الإمام الشافعي - في رسالته المشهورة - أصول علوم الفقه، كما وضع الإمام مسلم بن الحجاج - في مقدمة صحيحه - أصول علم الحديث، ووضع الإمام الأشعري أصول علم العقيدة، ووضع الإمام القشيري أصول علم التصوف. إلا أن كل واحد من هؤلاء كان يختص بوضع الأصول في ناحية معينة وجهة مفردة منحازة هي التي ترجع إلى الموضوع الذي هو قيِّم عليه، بحيث إنه لم توضع أصول عامة للمناهج العلمية بصورة شاملة، وإن كانت تلك الأصول ثابتة ومستقرة عند العلماء من أئمة الدين، إلا أنهم لم يبرزوها ولم يفصحوا عنها ولم يضعوا لها قوالب القواعد الضابطة لها، كما وقع بالنسبة للفقه وللاجتهاد بذاته. فقد مضت أجيال الفقهاء من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وهم يتفقهون، ولهم في فقههم منهج، ولهم في عمل استنباطهم أصول، إلا أنهم لم يكونوا يعبّرون عن تلك الأصول ولا يضبطونها، وإنما كانوا يشعرون بها شعورًا وجدانيًّا، ويبنون عليها عملهم بناء الأثر على النظر بصورة لم تظهر معها القواعد والنظريات إلا في منتصف القرن الثاني منذ بدأت تظهر المذاهب، وبدأوا يتناقشون في حجية دليل من الأدلة دون حجيّة دليل آخر.

فعلى هذا المنهج كان العلماء في نظرهم إلى قضية العلم، كانوا يشعرون بأن للإسلام منهجًا خاصًّا به في العلم، وأنّ هذا المنهج الذي بنيت عليه الطرائق هو الذي بقي مكنونًا في صدورهم، لم يفصحوا عنه ولم يبينوه، كما كانت الطرائق التفصيلية التي تولّد بها

علم الفقه وعلم الحديث وعلم الكلام وعلم التصوف وغيرها من العلوم الإسلامية، ولكن الأصول الكلية والمنهج المشترك بين تلك الطرائق هو الذي بقي مكنونًا في صدورهم لم يفصحوا عنه ولم يبينوه كما كانت الطرائق عند المجتهدين الأولين قبل استقرار المذاهب، حتى جاء حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي فرجع إلى تلك المناهج الجزئية المختلفة من أصول علم الفقه، وأصول علم الكلام، وأصول علم الحديث، وأصول علم التصوف، وحاول أن يستخلص منها منهجًا كليًّا جامعًا، وهو عبارة عن المذهب الإسلامي في نظرية المعرفة، فحاول هذا العمل الجليل واضطلع به خير اضطلاع، وبيّن في غير وضع من أوضاعه، وغير تأليف من تآليفه القيمة، ما يرجع إلى العلم وحقيقته وما يحمد منه في الإسلام وما يذمّ، وما هي الأصول التي ينبغي أن يكون العلم قائمًا عليها، بحيث إذا روعيت كان العلم في نظر الإسلام صحيحًا، وإذا لم تُراعَ كان العلم في نظر الإسلام باطلًا.

ومع ذلك فإنه هو نفسه على جلالة قدره، لم ينج من أن يقع في مسار خلاف بينه وبين إخوانه من أهل السُّنة فيما يرجع إلى أسباب تحصيل العلم، حيث إنه لم يسايرهم في الاقتصار على أن أسباب العلم ثلاثة: هي الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل، ولكنه أضاف طريقة أخرى وهي طريقة الإلهام أو الإشراق أو الكشف أو غيرها، مما كانت عباراته صريحة في أنه غير متقيد بالمسالك التي تقيد بها الأولون، لكنها لم تكن صريحة في ضبط هذا السبب الرابع من أسباب المعرفة. وعلى كل حال فقد بسط في كتاب إحياء علوم الدين، وفي كتاب المنقذ من الضلال، وفي المقالة التي كتبها بخطه إلى تلميذه وصفيِّه القاضي أبي بكر بن العربي، أنه يرى أن النفوس تبلغ مبلغًا من الصفاء والاستشراق بحيث تدرك المعلومات بدون وسائل، وهذا هو الذي أثار الطامة الكبرى من الإنكار على الإمام الغزالي من أصحابه وتلاميذه، وهي التي أعادت الافتراق بين الصوفية وبين المتكلمين إلى وضعه الذي كان عليه قبل الغزالي، حيث تمسك المتكلمون بأن أسباب العلم منحصرة في الثلاثة، ومال الصوفية إلا أنها غير منحصرة، وأنه ينبغي معها إثبات السبب الرابع الذي هو الإدراك بالإشراق.

وبهذا فإن معنى العلم وكونه من المعاني الإسلامية الأساسية، وكون الإسلام دعا إلى منهج معين في العلم، وإن اختلفت الطرائق في ضبط ذلك المنهج تفصيليًّا كما وقع بين الغزالي وبين القاضي أبي بكر بن العربي، فإن ذلك كله قد جعل من الضروري أن

للإسلام نظرة إلى العلم، وأن للإسلام منهجًا في العلم كيف كان، بقطع النظر عن كونه يسير على طريقة الصوفية أو يسير على طريقة المتكلّمين.

ومن ضرورية هذه القضية نشأت ضرورية قضية أخرى، وهي أنه إذا كان من الضروري أن الإسلام دعا إلى العلم، وأنه سلك في العلم منهجًا، وأن هذا المنهج الإسلامي هو منهج خاص بالإسلام ينفرد به دون الدعوات الدينية والمذاهب الحِكمية الأخرى، فإن العلم بذاته قد أصبح وجوده ضروريًّا، وأصبح من المعلوم الضروري أن هناك حقيقة ثابتة يقال لها: العلم. وانتهى بعضهم إلى ادّعاء أن معرفة ماهية هذه الحقيقة هي أمر ضروري أيضًا.

فذهب الإمام فخر الدين الرازي إلى أن تعريف العلم غير مستطاع، وأن حقيقة العلم ضرورية غير نظرية تعرف بدون تعاطي الأسباب المعرّفة لا كما هو شأن المعارف الضرورية، وبرهن على ذلك بأن تفاصيل المعارف هي نظرية، وأن القضايا النظرية لا بد أن تنتهي في مآلها إلى قضايا ضرورية، كما صرَّح بذلك المناطقة، وأنه إذا لم تكن حقيقة العلم ضرورية، فإن التفاصيل العلمية لا تجد ضرورة تستند إليها، وتبقى كذلك سائرة على النظريات التي وراءها نظريات بصورة غير متناهية تكاد تؤول إلى السفسطائية.

وقد بحث كثير ممن قبل الإمام الرازي ومن بعده في ادعاء أن معرفة العلم ضرورية، ولكنهم وافقوه في أن العلم مستغنٍ عن التعريف والتحديد، فذهب إمام الحرمين عبد الملك الجويني إلى أن تعريف العلم متعسر، وصرح الغزالي في المستصفى بأن محاولة تعريف العلم من محاولة ما لا ينتهي إلى غاية، وذهب القاضي أبو بكر بن العربي في عارضة الأحوذي في شرح سنن الترمذي إلى أنه من الخطأ البحث عن تعريف العلم وتبيينه؛ لأنه أبين من أن يبيَّن.

ولذلك اختار المتأخرون من المحققين الاستغناء عن تعريف العلم، كما اختار الإمام تاج الدين السبكي الإمساك عن تعريفه، وبين العلامة سعد الدين التفتازاني أن أكثر حقائق العلم مدخولة، قيل: لخفائه، والمحققون: لوضوحه. فقد أصبح العلم حينئذ من الضرورة أو من الوضوح بحيث إنه التحق بالأصول الكلية الإسلامية التي تنبني عليها حقائق الأشياء ومدارك العلوم، لا تنبني هي على غيرها.

وبهذا يتبين لنا سرّ المقام الذي احتلّه كتاب العلم من هذا الجامع الصحيح الذي صنفه الإمام البخاري، فقد بيَّن القاضي أبو بكر بن العربي في القبس أن لواضعي كتب

السنة في طريقة الابتداء مناحيَ مختلفة، فمنهم من ابتدأ بالأصول النظرية التي هي العقائد كما فعل الإمام البخاري، ومنهم من ابتدأ بالأعمال التكليفية التي هي العبادات كما فعل الإمام مالك، وكما فعل غيره من أصحاب السنن، والذين ابتدأوا بأحكام العبادات أيضًا منهم من ابتدأ بالمقاصد ومنهم من ابتدأ بالوسائل.

وقد بيَّن في هذا أن الإمام البخاري كان من الذين جنحوا إلى طريقة الابتداء بالأصول قبل الفروع، والنظريات قبل التطبيقات والعمليات، وبذلك يتبين السر في أن الإمام البخاري جعل كتاب العلم بموضع وسط بين كتاب الإيمان وكتاب الطهارة الذي هو مبدأ أحكام العبادات؛ إذ بين بذلك أن العلم كالإيمان أمر يتوقف الشروعُ في تقرير الأحكام الشرعية عليه، كما أشار إلى إتْباع الإيمان به إلى أنه يتنزل من الإيمان منزلة الجزء من الكلّ، أو منزلة الفرع من الأصل. وعلى ذلك جعل كتاب العلم بين كتاب الإيمان وابتداء أحكام العبادات؛ للإشارة إلى أن العلم هو مادة البراهين القائمة على العقائد، وهو مادة الاستنباط الذي تؤخذ به الأحكام المتعلقة بالأعمال التكليفية، فهو حينئذ في مرتبة بين الإيمان وبين العبادة.

وإذا نحن رجعنا إلى هذا الكتاب الذي عقده الإمام البخاري وهو كتاب العلم، وألقينا عليه نظرة عامة لنحلّله ونصنف عناصره ونخرج بالصورة الاستخلاصية من مجموع الأحاديث والتراجم التي وردت فيه، فإننا نجده وإن اشتمل على أكثر من مائة حديث داخلة تحت أكثر من خمسين ترجمة، فإن العناصر الكلية التي ترجع إليها معاني تلك الأحاديث والتراجم إذا صنفناها يمكن أن ترجع إلى خمسة أصناف، وهذه العناصر هي:

أولًا: التنويه للعلم. **ثانيًا**: بيان مضمونه.

ثالثًا: بيان وسائله. **رابعًا**: بيان مناهجه.

خامسًا: بيان أساليبه.

فهذه هي العناصر الخمسة التي تؤول إليها جملة التراجم، وجملة الأحاديث التي اندرجت تحت تلك التراجم بين المكرّر منها والمفرد.

- **أما العنصر الأول** وهو عنصر التنويه بالعلم، فقد ابتدأ الإمام البخاري به في طالعة كتاب العلم، ثم ردَّده في أثناء التراجم التي تعاقبت بعد ذلك في هذا الكتاب من أوله إلى

آخره، فأتى في تراجم عديدة فيما يرجع إلى بيان فضل العلم وعظيم منزلته، إمّا مباشرة وصراحة، وإما بواسطة المآل بدلالة التضمّن أو بدلالة الالتزام.

- **وأما العنصر الثاني** وهو المضمون، فإنه ﷺ قد أشار إلى أن مضمون العلم واسع، حيث بيّن بمختلف ما استنبطه في التراجم من دلالات الأحاديث بأن العلم يشمل الحديث، وهو أكثر ذلك، ويشمل الفقه، حيث أورد حديث: « **من يرد اللَّه به خيرًا يفقهه في الدين** »[1]، وأورد أحاديث متعلقة بالإفتاء والجواب عن الأسئلة المتعلقة بالأحكام. كما بيَّن أنه يشمل الموعظة والتذكير بأحاديث كثيرة منها حديث الباب الذي هو موضوع درسنا؛ فدلَّ بذلك أن مضمون العلم واسع شامل، يشمل الفقه كما يشمل الحديث، كما يشمل الموعظة والتذكير.

وقد درج الإمام البخاري في هذا على طريقة الذين يجعلون دلالة العلم واسعة، وهي خلاف الاصطلاح الذي درج عليه الكثيرون، حيث ضيَّقوا دلالة العلم فجعلوه قسيمًا للفقه ومقابلًا له، فجعلوا العلم راجعًا إلى الرواية والأثر، والفقه راجعًا إلى الدراية والنظر؛ لذلك جعلوا العلم مقصورًا على الحديث، وجعلوا الفقه غير داخل في مدلول العلم، فبين الإمام البخاري بهذا أنه يرى سعة مدلول العلم وشموله، وأنه يرى أن الحديث علم وأن الفقه علم، وأن الوعظ والتذكير علم، فكأنه يرى أن كل ما تحصل به المصالح علم، وأن ما تُطلب به المطالب الشرعية علم شرعي، وما تُحصَّل به المطالب العادية علم إنساني على ما أفصح عنه فيما بعد العلامة ولي الدين ابن خلدون.

- **وأما العنصر الثالث** وهو عنصر الوسائل، فقد بين الإمام البخاري أن وسائل العلم تكون بالتبليغ من المعلِّم للمعلَّم، وتكون بالسؤال من المتعلِّم للمعلِّم، وتكون بالكتابة كما تكون بالقراءة، وقد تكون بتخصيص قوم دون قوم، وقد تكون بتخصيص النساء دون الرجال، وقد تكون في المحيط العام كما تكون في المحيط الخاص كما أشار بذلك بترجمة « مَن علَّم أمته وأهله ».

- **وأما العنصر الرابع** وهو عنصر المناهج، فإنه قد بيَّن فيه جواز اتخاذ أيام معلومة لبث العلم، وبين فيه جواز اتخاذ مواعيد للنساء وأخرى للرجال، وبين فيه أن العلم يكون في مختلف الأوقات بالليل وبالنهار، فيكون السمر في العلم، وأنه يكون في المواضع اللائقة لذلك، كما بين في ترجمة « العلم في المسجد » إلى غير ذلك مما يرجع إلى

---

(1) أخرجه البخاري.

المناهج، كما بين أحكام السنّ في متى يصح سماع الصغير؟ وأحكام التناوب في طلب العلم، إلى غير ذلك.

- **وأما العنصر الخامس** وهو عنصر الأساليب، فقد تكلم فيه عن الفهم والمراجعة والحفظ والإنصات والإعادة، وذكر شيء مع ترك شيء مخافة أن لا يفهم، والغضب من عدم فهم العلم، وكيف يقبض العلم، إلى غير ذلك مما هو راجع للأساليب.

موضوعنا هنا هو - كما لا يخفى - راجع إلى العنصر الرابع، وهو عنصر المناهج؛ وهذا العنصر على العموم سواء ما تعلق منه بموضوعنا الخاص وهو جعل أيام معلومة، أو ما تعلق بغيره من المواضيع الراجعة إلى المناهج، إنما هي عبارة عن صور عملية وأحوال تطبيقية.

بحث الإمام البخاري كغيره من أئمة السنة والفقه على أدلتها ومداركها في موارد أدلة الأحكام من القرآن والسنة، ثم بعد ذلك استنبط من تلك الأدلة والمدارك والأحكام المتعلقة بهذه الصور العملية، وبهذا كانت هذه المطالب الراجعة إلى مناهج التعليم مطالب مندمجة في الأحكام الفقهية؛ لأنها مطالب تفصيلية جزئية ترجع إلى الأدلة الإجمالية، ولأن الأحكام فيها تتكوّن كما تتكوّن الأحكام في غيرها من سائر المطالب الفقهية بطريقة الاستنباط.

وقد جعل هذا الحديث الذي خرّجه تحت هذه الترجمة وهي: « مَن جعل للعلم يومًا معلومًا »، جعله دلالة على مشروعية هذا المعنى، وذلك هو الحديث المروي عن أبي وائل وهو من كبار محدثي التابعين، وهو كوفي يروي عن عبد اللَّه بن مسعود ﷺ فيما حدث عن عبد اللَّه بن مسعود - وهو المراد بعبد اللَّه حيثما أطلق - في صحيح البخاري حديثًا كوفيًّا منقولًا بسند كوفي هو ابن أبي شيبة عن جرير عن منصور عن أبي وائل مستندًا إلى حديث نبوي منقول في الصحيح أيضًا في الباب الذي قبل هذا بسند آخر هو بصري، وهو محمد بن يوسف عن سفيان الثوري عن الأعمش عن أبي وائل، وهي طريقة من الطرائق اللطيفة التي يعبر عنها بلطائف الإسناد.

وقد بين في هذا الحديث أن عبد اللَّه بن مسعود ﷺ كان يلتزم يومًا معينًا من الأسبوع وهو يوم الخميس لتذكير الناس، والمراد بالتذكير هنا: ذكر الحقائق الدينية، وربط المسالك الدنيوية بالنتائج الأخروية بصورة تثير ضمير المراقبة في الشخص الذي يُذَكّر بحقائق المعاد لأجل أن يصلح بذلك المعاش.

فكان يتخذ هذا اليوم للتذكير، ولما سئل من طرف رجل أُبهم هنا وعُرّف في موارد أخرى من موارد هذا الحديث، وهو يزيد النخعي، سأله عن وجه هذا الاقتصار استغرابًا **أولًا**، وحرصًا على الاستفادة **ثانيًا**، لماذا خص يوم الخميس بالتذكير؟ فبين له أن الأمر غير راجع إلى خصوص يوم الخميس، وإنما هو راجع إلى أن التذكير لا يناسب أن يكون كلّ يوم، كما رجا ذلك السائلُ يزيدَ النخعي، فبين له أن أصلًا من السنة النبوية يقتضي ذلك، وهو أن النبي ﷺ كان يتخول الناس بالموعظة، والتخوُّل: هو عبارة عن التعهد الذي يكون بممارسة الشيء والاتصال به عن انقطاع لا عن استرسال، وبيّن أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك؛ أي إنه لم يكن يوالي الإرشاد والوعظ والتذكير استرسالًا، وإنما كان يقطع ذلك خشية السآمة، وهي الملل والقلق؛ لأنه ﷺ من نصحه لأمته وحرصه على سلامتهم ونجاتهم، يريد أن يتلقوا تلك المواعظ ناشطين إليها مقبلين عليها في غير سآمة ولا فتور ولا ملل ولا قلق ولا اضّجار.

فكان الذي حصل من هذا أن عملًا كان يسير عليه صحابي وهو تخصيص يوم معين من الأسبوع للتذكير، قد بيَّن ذلك الصحابي الجليل أن له مستندًا في السنة النبوية، وأن النبي ﷺ كان يفعل ذلك حيث كان يتخولهم بالموعظة، ومن هنا وقع تطبيق الأصل الإجمالي على الحالة الجزئية فخرج حكم متعلّق بالحالة الجزئية، وهي تخصيص يوم الخميس، مستندًا إلى دليل إجمالي، وهو أنه ينبغي أن يُتحاشى بالتذكير مظنة السآمة، وبهذا جاءت المطابقة للترجمة، فإن مطابقة الترجمة إنما هي في عمل عبد اللَّه بن مسعود ﷺ حيث عيّن يومًا معلومًا، وليست مطابقة الترجمة في الحديث لأن الحديث الشريف لم يتضمن يومًا معلومًا معينًا، وإنما تضمّن الإشارة إلى أنه ينبغي تحاشي مداخل السآمة، وبذلك يكون عبد اللَّه ابن مسعود ﷺ قد تصرف في هذا المعنى تصرف المكلّف فيما قام الدليل على إباحته.

فإذا قام الدليل على أنه ينبغي أن تُخْشى السآمة، وأنه ينبغي أن يكون التذكير في أيام دون أيام، فأصبحت الأيام التي لا تتوالى متساوية في مقام الإباحة، وأصبح تصرفه فيها على معنى ما قرر الإمام الشاطبي في الكلام على المباح من أنه: لمّا استوى طرفاه فقد أصبح لا تعلقَ من الشرع بطلب به لا من حيث الإيجاب ولا من حيث السلب.

وبذلك كان يوم الخميس كغيره من الأيام يستطيع كل واحد أن يصطلح على اليوم الذي يشاء، أو على الأيام التي يشاء بحسب ما يرى من الملائمات بناءً على المحافظة على الأصل الذي هو جعل الأمر راجعًا إلى تحاشي السآمة.

وهذا يكون أصلًا أصيلًا في مسألة البدع والمحدثات، فإنه لا يخفى أن هذه المسألة تقوم على تقابل أصلين:

- **الأصل الأول** ما هو معلوم مشهور من ذمّ البدعة ومحدثات الأمور، وهو المعنى الذي جعل البدعة كلمةً ذميمة في لسان الشرع، وبني على ذلك نسبة أهل العقائد الباطلة الزائغة إلى البدع فسُمّوا أهل البدع أو « المبتدعة »، وجعل ذلك في مقابلة أهل السنة أو « السُّنّيين ». وعلى ذلك أقام العلماء التحذير من البدع والتحذير من المحدثات، كما قال الشيخ في الرسالة: « وترك كل ما أحدثه المحدثون »، وكما وضع الإمام الطرطوشي كتابه في البدع، وكما استعمل البدعة الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتاب الاعتصام. فهؤلاء جميعًا جعلوا البدعة أمرًا شرعيًّا ذميمًا منكرًا بلسان الدين.

- **والأصل الثاني** الذي يقابل هذا الأصل هو أنه قد حدثت محدثات وأقرّت واستحسنت، وانعقد على بعضها الإجماع؛ فقد جُمع المصحف ولم يكن مجموعًا، وأعجم ولم يكن معجمًا، وأسس عمر ﷺ بيت المال كما أسس الديوان وأسّس الخراج، وأسس أمير المؤمنين علي بن أبي طالب السّجن، واستمر إحداث الأمور إلى العصور التي هي عصور الاجتهاد المطلق كما قال مالك: « بضرب المتهم حتى يقرّ »، وفيما بعد عصور الاجتهاد المطلق كما قالوا في بناء المدارس، وكما أفتى ابن عبد السلام في القرن الثامن بإلزام الحاجر الفقير بتأمين ما تحت يده من المال الراجع لمحجوره. وهذا في الحقيقة معنًى يرجع إلى الصنف الذي لا ينقطع من الاجتهاد كما بيّنه الإمام الشاطبي وهو ما يُعبّر عنه بتحقيق المناط.

وعلى ذلك بنيت اختيارات كثيرة جاء الفقه فيها مخالفًا للمنصوص منها ما بُني عليه العمل في الأندلس مما أشار إلى كثير منه ابن عاصم، وفي فاس مما تكفل ببيانه العلامة الزقّاق في لاميته، ثم الشيخ سيدي محمد ابن أبي القاسم السجلماسي في العمليات العامة، ثم الشيخ سيدي عبد الرحمن الفاسي في العمليات الفاسية، إلى غير ذلك مما يرجع كله إلى مراعاة العرف والعادة، ويؤول إلى الأصل الذي هو أحد الأصول التي بُنيت عليها الشريعة في مقال القاضي الحسين، وهو أصل: العادة محكَّمة. وقد وضع الفقيه الحنفي الكبير من المتأخرين في القرن الثالث عشر - وهو الشيخ ابن عابدين - رسالة سمّاها: « طيب العَرف في بناء كثير من الأحكام الشرعية على العُرف »، وجعل

مدارها على البيت من الرّجز الذي نظمه لذلك وهو:

وَالْعُرْفُ فِي الشَّرْعِ لَهُ اعْتِبَارُ لِذَا عَلَيْهِ الْحُكْمُ قَدْ يُدَارْ

فبناء على هذين الأصلين وعلى ضرورة الجمع بينهما بأن البدعة منكرة وأن بعض المحدثات مستحسنة، مال الناس جميعًا إلى الاعتماد على كلمة أمير المؤمنين عمر ابن عبد العزيز، وهي قوله: « تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور »، وهي التي أوردها الشيخ في الرسالة في ختامها، ومال شرّاحه في محاولة الجمع بينها وبين الكلمة الأولى، وهي ترك ما أحدثه المحدثون إلى أن يرجع إلى التفصيل بين ما له مستند من أدلة الشرع وما لا مستند له من أدلة الشرع.

وهو التحقيق الذي أقام عليه شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية نظرته في مسألة التفصيل في البدع، فبيّن أن ما أتى من ذمّ المحدثات لا ينبغي أن يكون على إطلاق، وأنه ينبغي أن يكون النظر فيها على اعتبار الرجوع بها إلى أدلتها من الدين، فما كان راجعًا إلى دليل يستند إليه فهو محمود وليس بمذموم، وما لم يكن راجعًا إلى دليل فهو الذي يسمى ابتداعًا.

وبهذا يتضح أن لفظ البدعة قد أصبح مستعملًا في معنيين: فله معناه اللغوي الأصلي وهو كل شيء حادث، وهذا عام يشمل المحمود والمذموم، ثم إن اللفظ قد نقل من معناه اللغوي الأصلي إلى معنًى شرعي اصطلاحي استعمل فيه على الحقيقة العُرفية، فأصبحت دلالته تنصرف إليه عند عدم القرائن، ولا تُحمل على المعنى الأصلي إلا عند قيام القرينة كما هو الشأن في الحقيقة العرفية على ما بينه شهاب الدين القرافي في التنقيح.

وبذلك ورد استعمال البدعة في لسان بعضهم مرادًا بها المعنى اللغوي، كما وردت في قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ لما جمع الناس على إمام واحد في صلاة التراويح فقال: « نعمت البدعة هذه ».

ووردت مستعملة في معنى الذمّ، كما استعملت عند الكثيرين. ولأجل ذلك فإن الإمام الشاطبي في كتاب « الاعتصام » لما أطلق في ذم البدعة لزمه أن يرجع إلى النظر فيما هو مستحدث غير منكر من المستحدثات، فحاول أن يرجع ذلك إلى غير معنى البدعة، وأن يجعله أمرًا راجعًا إلى الأدلة من المصالح المرسلة أو بالاستحسان أو غير ذلك، وهو معنًى يرجع إلى تخالف الاصطلاحين، ولا مشاحة في اصطلاح.

وبذلك يكون ما أشار إليه الإمام البخاري هنا وفي كل ما يرجع إلى مناهج التعليم أمرًا راجعًا إلى أنه يجوز أن تحدث في مناهج التعليم صور وأساليب تكون محدثات مستحسنة ومطالب شرعية إذا آلت إلى أدلة تقتضيها، كما يمكن أن يؤول تخصيص الفصول إلى ما يشهد بتخصيص قوم دون قوم مخافة عدم الفهم، وكما يمكن أن يُستشهد لترسيم الطلبة بما ورد من الدلالة على جعل يوم للرجال ويوم للنساء، وكما يمكن أن يُستدل على توخي وسائل الاقتصار والاختصار في إلقاء المعاني والتنبيه إليها بحديث: « **كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان اللَّه وبحمده، سبحان اللَّه العظيم** »[1].

* * *
* *
*

(١) أخرجه البخاري.

الدور الثقافي للإمام الرازي

إن الغُلُوَّ الذي تورَّط فيه المعتزلة حين أفرطوا في اعتماد الحكمة اليونانية والاعتداد بها فعاملوها معاملة المعارف اليقينية، وأخذوها أَخْذَ الحقائق القارّة مع أنها ليست إلا نظريات افتراضية وأحكامًا متغيرة ومذاهب متباينة متناقضة - كان غُلُوًّا له أثر سيئ في حياة الثقافة الإسلامية في القرنين الثاني والثالث.

فقد كان غُلُوُّ المعتزلة في الاعتداد بحكمة القدماء حاملًا لحَمَلَة السُّنّة وفقهاء الشريعة على أن يزورّوا عن تلك الحكمة وعن أهلها، وأن يُجَنِّبوا القرآن والدين ما استطاعوا المساس بها وبهم. فانحاز الدين جانبًا وانحازت الحكمة جانبًا آخر، وتقابلت العصبية بالعصبية، وثبت الدين مكانه والحكمة مكانها.

فلم يكن ذلك سامحًا للعلوم الحكمية بأن تتطور وتتقدم، ولا للمعارف الدينية بأن تتفتّق وتتوسّع، وعظم على كل فريق من أهل المعارف الدينية حرصه على صيانة أمانته وإشفاقه عليها، فابتعد حتى عن الأقربين إليه من أهل المعارف الدينية الأخرى.

فكان ذلك الانقسام الفكري الهائل الذي ساد القرن الثاني والقرن الثالث، ففصل الفقهاء عن المحدّثين، بل فصل من الفقهاء أهل الأثر عن أهل النظر، وفصل الفقهاء المحدّثين معًا عن الصوفية، وفصل المتكلّمين عن كل من الفقهاء والمحدّثين والصوفية، حتى أصبح اتصال الحكمة بالدين في مجال علم الكلام منظورًا إليه عند الفقهاء والمحدّثين والصوفية نظرهم إلى الهجمة الغازية للدين والوثبة العادية عليه.

ولما كان سبق المعتزلة إلى تعاطي التفسير على الطريقة البلاغية الإعجازية قد صبغ إلى حد ما منهج التفسير العلمي بصبغة الاعتزال، وأقام الفارق بين التفسير العلمي والتفسير الأثري، فإن انكسار حدة المعتزلة في القرن الرابع بظهور الإمام الأشعري، وتضعضع حكمتهم المختلطة لانتصار الحكمة الصافية الناصعة الممحّصة التي أقام الأشعري قواعدها، وظهور التفاسير العلميّة على ذلك المنهج السُّنّي، كُلّ ذلك قد هدَّأ من روع الفكر الإسلامي، وأَلَّفَ قلوب النافرين من أهل الفقه والحديث والتصوّف.

فبدأ ظنّهم يحسن بالحكمة وأهلها، وبدأت روح الخوف والإشفاق تضعف فيهم، واطمأنّ أهل كل فنّ إلى ما بين يدي أهل الفنّ الآخر من خير، فتمازجت العلوم تمازجًا عضويًّا، وأصبح كلٌّ منها عنصرًا مقوِّمًا لوحدة ذلك الكيف الفكري الجديد، باجتماع

خصائصه الروحية والعقلية والمادية، أعني الثقافة الإسلامية.

فبرز في القرن الرابع والقرن الخامس علماء جمعوا بين الفقه والكلام من المالكية والشافعية؛ مثل: القاضي أبي بكر الباقلّاني، وإمام الحرمين، والإمام المازري، وحجّة الإسلام الغزالي.

وتأثّر الفقه من ذلك إلى مدًى بعيد جدًّا بالأوضاع الكلامية، وبرزت أصول الفقه على صورتها البادية في كتاب « التقريب والإرشاد » للباقلاني، وكتاب « البرهان » لإمام الحرمين، فكانت نقطة الاتصال بين التعاليم الشرعية والمباحث الحِكمية.

وامتاز القرن الخامس بتلاقي الطرفين المتباعدين، وهما الحديث والكلام؛ إذ ظهر في ذلك القرن الخامس محدِّثون متكلمون، منهم أعلامٌ ازدانَ بهم المغرب العربي؛ مثل: الإمام المازري، والقاضي أبي بكر بن العربي، والقاضي عياض. فلم ينبلج فجر القرن السادس إلا وللثقافة الإسلامية هيكل واضح المعالم راسخ القواعد، تتراصّ فيه المعارف الحِكمية والمعارف الدينية، وتشدّ فيه الفلسفةُ الشريعةَ على أنها خادمة لها كما هو مذهب الأشعري، لا على أنها مسيطرة عليها كما كان مذهب المعتزلة.

وأعان على ذلك جَوْدَةُ فهم الحكمة وحُسْنُ تَنْقِيَتِها منذ تدفقت ينابيعها الصافية في كتب أبي علي ابن سينا، التي كان إشعاعها في مطلع فجر القرن الخامس، كأنّ هذا التسلسل العجيب للأحداث، وهذه الحركة من الدفع والردّ التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون، تأخذ في خضمِّها على السواء العرب والأعاجم، قد كانت تهيئة لأن يطلع في منتصف القرن السادس كوكبٌ عربيٌّ في الأفق الأعجمي يكون قطبَ الاهتداء الذي توجهت به الحركة الثقافية الإسلامية وِجْهتها الواضحة المطّردة، وبلغت به الحِكْمَة القرآنية أوجَها الأعلى في أفلاك الحكمة الإنسانية العامة. أليس هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي، المولود سنة (٥٤٣ هـ) المتوفى سنة (٦٠٦ هـ)، وهو عربي قرشي من بني تميم من سلالة سيدنا أبي بكر الصديق، نشأ في البلاد الأعجمية وعاش فيها، استقرّت أسرته أولًا بطبرستان، وكان مولده في مدينة الريّ، وهي العاصمة الكبرى يومئذ لبلاد العراق العجميّ، شرقي سلسلة الجبال الإيرانية الكبرى، وقد بادت تلك المدينة الآن. وينسب إلى مدينة الريّ كثير من مشاهير العلماء في فنون الثقافة الإسلامية، وصيغةُ النسبِ إليها: الرازي، على خلاف القياس.

ولذلك كثيرًا ما يخطئ بعض الكاتبين فيحسبون كلمة الرازي لقبًا لشخص واحد،

وربما اختلط عليهم أبو بكر الرازي الفقيه الحنفي المعروف بالجصّاص بأبي بكر بن زكريا الرازي عَلَمِ الطب والكيمياء وبموضوع حديثنا الإمام فخر الدين الرازي.

تنقّل الإمام فخر الدين في البلاد الأعجمية من الريّ إلى خراسان إلى خيوة وبخارى وعامة بلاد ما وراء النهر، ودخل البلاد العربية كما استفدنا ذلك من تفسيره، وإن لم ينصّ عليه أحد من مترجميه. وكان أكثر استقراره وتدريسه بخوارزم، وهي مدينة خيوة شرقي بحيرة قزوين. ثم استوطن مدينة هراة من البلاد الأفغانية، وكانت وفاته فيها.

اكتمل حظُّه من مواد الثقافة الإسلامية، فنشأ مُحَلِّقًا في أفقها بجناحين من اللغة العربية واللغة الفارسية؛ إذ أجاد اللغتين وتمرّس بآدابهما، واكتملت ملكته البيانية فيهما. قال ابن خِلِّكان: « له اليد البيضاء في الوعظ باللسانين العربي والفارسي ».

كان تخرّجه في أول الأمر بعلوم الحكمة اليونانية، ثمّ ضمّ إليها علوم الكلام والأصول والفقه على مذهب الشافعي، وعلوم العربية، فأصبح علمًا مفردًا في الجمع والمزج بين الفنون، وسهولة هضم بعضها ببعض.

وبذلك عَلَتْ سمعته وعظم صِيتُه، وتمكَّن من سلوك طريقة في التأليف والبحث والعرض، انفرد بها وأفاد منها كلّ فنّ من خصائص الفنّ الآخر، فأصبحت طريقته المنهج الثقافي التعليمي الذي عمّ أقطار الإسلام، وسرى في لغات الثقافة الإسلامية كلها على توالي العصور.

ومن هنالك أصبح معروفًا بلقب الإمام، إذا أُطْلِقَ عند المتكلمين انصرف إليه، وعلى تلك الطريقة البديعة صدرت كتبه الكثيرة الجليلة المفنّنة في التفسير والكلام والأصول والفقه والنحو والأدب والفلسفة والطب والهندسة والفلك، فكان بدروسه ومواعظه ومناظراته وكتبه مظهرًا لرقيّ الثقافة الإسلامية ومتانة أُسُسِها، وحجة قاطعة على انتصار المذاهب الإسلامية في كل ناحية من نواحي المعرفة.

اعتز الناس في حياته شرقًا وغربًا بعجيب عبقريته، وشُدَّتْ إليه الرحلة، وتفنن في مديحه الشعراء، واختصّ من بينهم بذلك شاعِرُ الشام الرحَّالة: شرف الدين بن عنين، وقد كان من تلاميذه بمدرسة خوارزم، وهو الذي يقول في رثائه:

مَاتَتْ بِهِ بِدَعٌ تَمَادَى عُمْرُهَا ... دَهْرًا وَكَانَ ظَلَامُهَا لَا يَنْجَلِي

وَعَلَا بِهِ الْإِسْلَامُ أَرْفَعَ هَضْبَةٍ ... وَرَسَا سِوَاهُ فِي الْحَضِيضِ الْأَسْفَلِ

غَـلِـطَ امْـرُؤٌ بِـأَبِـي عَـلِـيٍّ قَـاسَـهُ ... هَـيْـهَـاتَ قَصَّـرَ عَـنْ مَـدَاهُ أَبُـو عَلِي

لَـوْ أَنَّ رَسْـطَـالِـيـسَ يَـسْـمَـعُ لَـفْظَةً ... مِـنْ لَـفْـظِـهِ لَـعَـرَتْـهُ هِـزَّةُ أَفْـكَـلِ

وَلَـحَـارَ بَـطْـلَـيْـمُوسُ لَـوْ لَاقَـاهُ مِنْ ... بُـرْهَـانِـهِ فِـي كُـلِّ شَكْلٍ مُشْكِلِ

وَلَـوَ انَّـهُـمْ جَـمَـعُـوا لَـدَيْـهِ تَـيَـقَّنُوا ... أَنَّ الْـفَـضِـيـلَـةَ لَـمْ تَـكُـنْ لِـلْأَوَّلِ

وقد جعل الإمام الرازي غايته من تلك المنزلة العلمية العليا المتساوية الدرجات بين موادّ الثقافة والمعرفة أن يضع القرآن العظيم موضعَ الدراسة والبحث والتحليل على منهج يريك تفوّقَ الحكمة القرآنية على سائر الطرائق الفلسفية، وانفرادَها بهداية العقول البشرية إلى غايات الحكمة من طريق العصمة.

وقد كتب في وصيّته التي أملاها عند احتضاره: «لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال للّه، ويمنع عن التعمُّق في إيراد المعارضات والمناقضات. وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية».

وعلى هذا الأساس من إبراز حكمة القرآن والبرهان على سموِّها وأمن مسلكها أقام فخر الدين الرازي تفسيره الكبير.

تفسير الإمام الرازي:

آمن فخر الدين الرازي بفكرة أُشْرِبها قلبه، وهام بها لبّه، وهي أن الحكمة القرآنية أسمى وأسلمُ من جميع الطرائق الكلامية والمذاهب الفلسفية، فانطلق يقرِّر فكرته للناس، وينادي بها على رؤوس الأشهاد، متحدّيًا أهل المعارف الطبيعية، والفنون الفلسفية، بأن الذي اندرج في القرآن العظيم من علومهم وفنونهم هو أعلى وأصلح مما يخوضون فيه ويتهافتون عليه.

وكانت الطريقة المُثْلَى - في نظره - لإدراك ما في القرآن من أسرار حِكمية، وبث ما تضمّنه من مطالب فلسفية وعلوم طبيعية، إنما هي طريقته الكلامية المختارة المتبعة لمنهج الغزالي، وإمام الحرمين، والباقلّاني، وأبي إسحاق الإسفراييني، والإمام أبي الحسن الأشعري.

ذلك أنه كان يرى أن الطريقة الأخرى، وهي طريقة المعتزلة، هي التي عطّلت القرآن عن أن تفيض على الناس غيوثه الحكمية، وأن المعتزلة لما آمنوا بالحكمة اليونانية حُجِبوا

عن الوصول إلى أسرار القرآن، فأصبح مبلغهم في تفسيره تحقيق أعاريبه، وتحليل تراكيبه، وبيان ما اشتمل عليه من بديع النكت، وبليغ الأساليب، على نحو أبرز عليه الزمخشري تفسيره « الكشاف »، وقبله أبو إسحاق الزجاج، ثم الشريف المرتضى، فاستقرّ حكمه أخيرًا على أنه: ما دام المعتزلة مستحوذين على طريقة التفسير النظري، وما دام أسلوبهم مسيطرًا عليه، فإن القرآن لا يزال محجوبًا عن أفكار أهل المدارك الحِكمية، تحول بينهم وبين لبِّه بحوث في القشور النحوية، وتقارير للقوالب البلاغية. هنالك ناشد نفسه، وناشد الناس أن يغوصوا على منابع القرآن لِيُفَجِّروا منها سيولًا فيّاضة يستطيعون أن يغترفوا منها حكمة صافية، هي روح الهداية التي جاء القرآن ينير بها العقول، ويشرح لها الصدور.

ولاقت هذه الدعوة استغرابًا وإنكارًا، فأصبحت نظريته محلَّ بحث، ومجال أَخْذٍ وَردٍّ بينه وبين معاصريه من المتبعين والمخالفين. وانتصب الإمام الرازي يبرهن على نظريته ويستدلّ لها، ويضرب عليها الأمثال، حتى جرى في بعض دروسه يومًا مثال مضروب على ما حيل بين الناس وبين عوالي الحكمة القرآنية، فادّعى أن سورة الفاتحة وحدها يمكن أن يستنبط من فرائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فزاد الناس استغرابًا لتلك الدعوى، ولَجَاجًا في معارضتها، وحملوا ذلك كما يقول هو بلفظه: « على ما ألفُوه من أنفسهم من التعليقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني ».

فاضطرَّه ذلك إلى أن يبرز في معرض التطبيق ما كان يقرِّره في حيِّز النظر، وأقدم على تصنيف كتاب في تفسير سورة الفاتحة استهلَّه بمقدمات ذات خطط منهجية تنتهي إلى إثبات أنه لا عجب في أن تستنبط تلك المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة؛ فأخذ مثلًا قوله تعالى: ﴿ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾، وبيَّن أن الوجود ليس محصورًا في العالم الذي ضبطت أحوالَه المعارف الإنسانية؛ لأن الخلاء الذي لا نهاية له خارج هذا العالم صالح لأن يشتمل على الآلاف من العوالم الأخرى، وأن يحصل في كل واحد من تلك العوالم مثل ما حصل في عالمنا هذا، وأعظم وأجسم من ذلك، وأنشد قول أبي العلاء المعري:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كَمْ لِلَّهِ مِنْ فَلَكٍ ... تَجْرِي النُّجُومُ بِهِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

هَيْنٌ عَلَى اللَّهِ مَاضِينَا وَغَابِرُنَا ... فَمَا لَنَا فِي نَوَاحِي غَيْرِهِ خَطَرُ

وإن الإنسان لو ترك تلك العوالم كلها، واقتصر على أن يحيط علمه من هذا العالم فقط بعجائب المعادن، وأن يعرف عجائب أحوال النبات، وعجائب أقسام الحيوانات، لنفد عمره في أقلّ القليل من هذه المطالب، فلا ينتهي إلى غورها، مع أن ذلك كلّه بعض

قليل مما يندرج تحت قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. وانتهى من هذه البراهين التمهيدية إلى أن سورة الفاتحة مشتملة على مباحث لا نهاية لها، وأن القول بأن تلك المباحث عشرة آلاف ليس إلا تقريبًا للأفهام من السامعين؛ لأنها فوق ذلك بكثير.

وبعد تأصيل تلك القواعد المبدئية تناول سورة الفاتحة مبتدئًا بتفسير الاستعاذة والبسملة، ومتتبعًا السورة بالتحليل وتقليب الأوجه، وبيان معاقد المعاني وطرق استنباطها، حتى أخرج في تفسير سورة الفاتحة وحدها كتابًا جليلًا.

وبالانتهاء من هذا الكتاب المخصوص بسورة الفاتحة شرع في تأليف كتاب آخر في تفسير سورة البقرة، على تلك الطريقة نفسها، ثم اطّرد يتنقل من سورة إلى سورة على ترتيب المصحف الشريف، جاعلًا تفسير كل سورة كتابًا مستقلًّا، وسائرًا في تفسير السور كلها على المنهج الذي وضعه في تفسير سورة الفاتحة، وكأنه استغنى بالمقدمات التي مهّد بها لتفسير سورة الفاتحة عن العود إلى بيان منهجه.

فكان يتناول كلّ سورة افتراعًا، مبتدئًا ببيان الفوائد المستنبطة من أول كلام فيها، غير أنه في أثناء سورة الأعراف، لمّا بيّن تفسير قوله تعالى: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ [الأعراف: 54]، لمّا تكلّم على حركة الأفلاك وصورها ومدى حركات الكواكب الثابتة، واستشعر استغراب المُطالِع جَلْبَ تلك المسائل المفرّقة في علم الهيئة والفلك، فوقع له أن عاد إلى التنويه بمنهجه، والتعريض بأصحاب التفاسير الآخرين بكلام لو وضع في أول الكتاب لكان أبلغ مقدمة له ببيان منهجه وغايته، حيث قال: « ربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال: إنك أكثرت في تفسير كتاب اللَّه تعالى من علم الهيئة والنجوم، وذلك على خلاف المعتاد، فيقال لهذا المسكين: إنك لو تأمّلْتَ في كتاب اللَّه حق التأمل لعرفت فساد ما ذكرتَه ».

وقرر ذلك بوجوه، اعتمادًا على أن اللَّه تعالى ملأ كتابه الحكيم بمثل تلك الاستدلالات الكونية، وبيّن في ذلك من عجائب الخَلْق، ومدح المتفكرين فيها، وأن الناس في ذلك التفكر على درجتين: منهم من يكتفي بالاستدلال الإجمالي، ومنهم من يسمو إلى الاستدلال التفصيلي، وأن لكثرة الدلائل وتواليها أثرًا في تقوية اليقين وإزالة الشبهات، وختم هذا البيان بقوله: « فإذا كان الأمر كذلك، ظهر أنه - تعالى - إنما أنزل

هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار، لا لتكثير النحو الغريب، والاشتقاقات الخالية عن الفوائد، والحكايات الفاسدة. نسأل اللّه العون والعصمة ».

وببيان هذا المنهج الذي سار عليه الإمام الرازي، يتضح أن إعجاز القرآن كما كان غير محصور في وجه الإعجاز البلاغي، وأنه يتجلّى في أوجه أخرى غيره: منها الإعجاز العلمي والإعجاز الغيبي، على ما صرّح به القاضي عياض في « الشفاء »، وعلى ما أشار إليه من قبل القاضي أبو بكر الباقلّاني في كتابه « إعجاز القرآن »، وأنه إذا كان تفسير الزمخشري قد تكفّل ببيان وجه الإعجاز البلاغي، فإن معظم ما يرجع إلى الوجهين الآخرين من الإعجاز لم يتكفّل به إلا تفسير الرازي، وذلك ما تعمّ به حجة إعجاز القرآن جميع أهل العقول والمعارف من العرب وغيرهم، وينادي به برهان إعجاز القرآن في عموم اللغات.

وإذا كان بعض الناس لم يزل في شك من القيمة السامية لهذا التفسير، فإن كلمة قديمة لاكتها الألسن قد كانت من أعظم أسباب هذا الشك، وذلك ما راج في مجالس العلماء قديمًا وحديثًا، من أن « تفسير الرازي قد اشتمل على كل علم إلا التفسير ».

فإنها كلمة صدرت عن غير رويّة ولا تحقيق، وانبنت على مقارنة سطحيّة بما أشار إليه فخر الدين نفسه من تلك الطريقة المألوفة التي التزمت في التفسير مِنْ قبله، وهي طريق تحليل التركيب والغوص على مناحي الاستنباط منه، وإنها لا محالة طريقة جليلة لا غنًى عنها لطالب التفسير على الوجه الأكمل، ولكنها ليست هي كل التفسير، بل نستطيع أن نقول: إنها تدخل في مقدمات التفسير لا في نتائجه. وقد نوَّهْنا، فيما مضى، بتفسير الكشاف تنويهًا عظيمًا، ولكن ذلك لا يحملنا على أن نتعصب لطريقة الكشاف على ما فيها من إتقان وإبداع حتى نغض من منزلة تفسير الفخر الرازي، كما يطمح في الغضّ منها كثير من المتعصبين لتفسير الكشاف. ولعلّ الإمام الرازي قد اعتبر الناحية اللفظية من تفسير القرآن آخذة حظها وزيادة في التفاسير الأخرى، فجاء يُولي عنايته الغاية المقصودة من ورائها، والتي وقفت دونها هِمَمُ المفسرين، لا سيّما وقد وضع كتابه - كما بيّنّا - لغرض إقناعي معيّن.

على أن الفخر الرازي لم يكن فيما أورد من مسائل العلوم جالبًا إياها على وجه الاستكثار والاستطراد، وإنما هو سائر في ذلك على طريقة قويمة، تسير على اعتبار أن المطلوب الأول إنما هو معنى الآية، إذ يأخذ في بيان مفادها الأصلي موقفًا على محلٍّ

استخراجه من التركيب بحسب قوانين العربية ونكت بلاغتها، مقتصدًا في ذلك غير مسرف، ثم يذهب في تربية ذلك المعنى وتوسيعه مذهب الإبانة والتفصيل، مجتهدًا في ربط أوصال الكلام، وإحكام تسلسل المعاني، والتنبيه على تولُّد بعضها من بعض، حتى تنتهي بذاتها إلى المساس بمطالب حِكمية، ومسائل علمية، يسوقها حينئذ على أنها حِلَقٌ متمِّمة سلسلة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآني على أحكم وجه من الربط.

فإذا كان الدارس المتخصص المكين في علوم العربية يهمّه أن يتوسع في تحليل التركيب، يسلك من ذلك إلى التوسع في تحرير المعاني، فإن تفسير الزمخشري وتفسير الرازي يتكاملان لديه. أما صاحب المنزلة الثقافية المطلقة، من غير المتخصّصين في علوم العربية، فإن مفزعه لا يكون إلا إلى الرازي وحده، وله في فخر الدين غُنْيَة.

تصحيح نسبة التفسير للإمام الرازي:

كانت الأيام تعقد الجسر الواصل بين حدّ القرن السادس والقرن السابع لما انتصب الإمام فخر الدين الرازي يُخْرِج للناس تفسيره العظيم، وقد جاءت نصوص هذا التفسير بذاتها مشتملة على ضبط التواريخ التي تمّ فيها تفسير سورة من القرآن العظيم، كما كنا بيّنّا من أن هذا التفسير مُجَزّأ في أصله على السور، على معنى أن تفسير كل سورة كتاب قائم بذاته.

ولكن هذا العمل لم يشتمل باطّراد عامة السور، فبعضها ختم ببيان الزمان، وبعض آخر اشتمل على بيان الزمان والمكان معًا، بل جاء في ختم بعضها تفصيل ظروف خاصة كانت تحيط بحياة المؤلف. وإن الذي جاء مضبوطًا من ذلك ليمتد من سنة (595هـ) إلى سنة (601هـ)، فهو لم يؤرخ ختام سورة الفاتحة ولا ختام سورة البقرة، وإنما أَرّخ ختام سورة آل عمران؛ إذ جاء في آخر الكلام عليها ما نصّه: « قال الإمام ﷺ: تم تفسير هذه السورة بفضل اللَّه وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة »، ومضى في سور عشر بعدها سائرًا على هذه السُّنّة، فقال في آخر الكلام على سورة النساء: « قال المصنف: فرغت من تفسير السورة يوم الثلاثاء ثاني عشر جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وخمسمائة ». ثم تَخَلّفَت العادة في آخر سورة الأنعام وآخر سورة الأعراف، وعادت في آخر سورة الأنفال باحتفال أكبر، إذ جاء في ختامها: « تم تفسير هذه السورة، وللَّه الحمد والشكر كما هو أهله ومستحقه، يوم الأحد في (...) رمضان سنة إحدى وستمائة، في قرية يقال لها: بغدان، ونسأل اللَّه الخلاص من

الأهوال وشدة الزمان وكَـيْـدِ أهل البغي والخِذْلان، إنه الملك الديان، وصلاته وسلامه على حبيب الرحمن محمد المصطفى، صاحب المعجزات والبرهان ».

واستمرت هذه العادة متتابعة غير منقطعة في السور التي جاءت بعد؛ ففي آخر سورة التوبة: تم « تفسير هذه السورة، ولله الحمد والشكر، وفرغ المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ من تفسيرها يوم الجمعة الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستمائة، والحمد لله، والصلاة على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين ».

وكذلك سورة يونس وسورة هود، وسورة يوسف، وسورة الرعد، وسورة إبراهيم وسورة الحجر، ثم انقطعت تلك العادة فلم يَرِدْ في آخر سورة بعدها من سورة النحل إلى سورة الناس تاريخُ الانتهاء مِن سورة منها، وكان آخر تلك التواريخ شهر رمضان سنة (601هـ)؛ أي قبل وفاة الإمام الرازي بخمس سنين. ويظهر من صريح التواريخ التي ثبتت فيه من السور أنه لم يكن متَّبعًا في تفسير السور - سابقها ولاحقها - ترتيبها في المصحف، إذ كان تاريخ الانتهاء من سورة الأنفال وسورة التوبة في رمضان سنة (601هـ)، وتاريخ الانتهاء من سورة يونس وهود بعدها شهر رجب، وتاريخ الانتهاء من سورة يوسف والرعد وإبراهيم، وهي متأخرة شهر شعبان، وقد اختصّت الأربع السور الوسطى منها، وهي يونس وهود ويوسف والرعد ببثّ المؤلف عظيم أحزانه لحدث جَلَل نزل به، وهو وفاة ولده .

وأول ما ابتدأ هذا البثّ في ختم سورة يونس، إذ قال: « يقول جامع الكتاب: خَتمتُ تفسير هذه السورة يوم السبت.. من شهر اللَّه الأصمّ رجب سنة إحدى وستمائة، وكنتُ ضيِّق الصدر، كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصالح محمد - أفاض اللَّه على روحه وجسده أنوار المغفرة والرحمة -، وأنا ألتمس من كل من يقرأ هذا الكتاب وينتفع به من المسلمين، أن يخصّ ذلك المسكين بالدعاء والرحمة والغفران، والحمد لله رب العالمين، وصلاته على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين ».

فلم يزل يردّد بثه وحزنه لذلك المصاب، مسترحمًا مستغفرًا في أثناء السور وفي خواتمها، منشدًا الأشعار في رثائه، مُلِحًّا في سؤال المطالعين الدعاء للوالد والولد.

وكذلك شأنه في غير موضع من تفسيره، يذكر من أحواله في مناظراته ورحلاته، ويشير إلى خصائصه، من اسمه واسم أبيه وظروف حياته ما يصور شيئًا كثيرًا من سيرته، ولا يُبْقِي شكًّا في أنّ صاحب ذلك التفسير هو الإمام محمد بن عمر الرازي، فقد سمَّى

نفسه في أثناء سورة الأعراف عند قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾ [الأعراف: 130] الآية، فقال: « قال محمد الرازي »، وذكر اسم والده عمر في مباحث البسملة مسندًا عنه حديثًا بكلام للإمام أبي القاسم القشيري، قائلًا: « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر، يقول: سمعت... » إلخ.

وذكر رحلته إلى خوارزم، ومناظرة جرت له هنالك في سورة آل عمران في تفسير قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ...﴿٦١﴾ ﴾ الآية، قال: « اتفق لي حين كنت بخوارزم أن أُخبرتُ أنه جاء نصراني يدَّعي التحقّق والتعمّق في مذهبهم، فذهبت إليه وشرعنا في الحديث »، وساق جدله في مسألة ألوهيّة المسيح، والسؤال على بطلان ذلك بأوجه، قال في ختام تقريرها: « وعند ذلك انقطع النصراني ولم يبق له كلام »، وقال في تفسير تلك الآية نفسها: « كان في الري رجل يقال له: محمود بن الحسن الحمصي، وكان معلم الاثنى عشرية، وكان يزعم... ».

هذه كلّها شواهد على ما بين هذا التفسير وبين حياة الإمام الرازي من ارتباط، فهو محمد بن عمر الرازي، عاش في الري، ورحل إلى خوارزم، وناظر أهل الفِرَق وأهل الأديان، وكان حيًّا في التواريخ التي وردت في التفسير، وهي بين سنة (595هـ) وسنة (601هـ)، بحيث لو فرضنا أن باحثًا من ذوي الأهلية وقع بين يديه هذا الكتاب ولم يأته منسوبًا إلى مؤلف، لتوصل من دراسته وفحصه إلى معرفة مؤلّفه، فجزم بنسبته إلى الإمام الرازي؛ ولذلك لم يكن من العلماء أمام هذه الشواهد إلا جازِمٌ بأن الكتاب من وضع الإمام الرازي.

زيادة على ما اشتمل عليه من طرائق في البحث والبيان، إلى مذاهبها عرفت بنسبتها إلى الرازي، وبسطت في كتبه الحكمية والكلامية والأصولية، ومِن ولَع بتتبع تفاسير ومناقشتها، هي من آثار العصابة التي لم يزل الرازي يتتبع مقالاتها ويهتم بمناقشة مذاهبها، وتلك هي تفاسير المعتزلة التي وضعت من تفسيرنا المبحوث فيه موضع الاعتناء بالنقل والتتبع والتمحيص؛ مثل: تفسير الزجاج، وتفسير الزمخشري، وتفسير القاضي عبد الجبار، وتفسير القاضي أبي مسلم الأصفهاني.

وزيادة على ما اشتمل عليه من أقوال وتنويه برجال، عرّف الإمام الرازي بما تقتضيه نسبته منهم، من اعتماد عليهم وتنويه بهم، وبخاصة إمام الحرمين والغزالي من المتكلمين، وأبي علي ابن سينا من الحكماء.

ولقد ناقش مرة الغزالي في نزع نَزَعه غريب عن طريقته، فصوَّب القول في ذاته واستبعد حمل الآية في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ﴾ [الأنعام 76]، وابتدأ حكاية القول مداعِبًا حجةَ الإسلام بقوله: « تفلسف الغزالي في بعض كتبه، وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية ». وكان يُعرّض بأن الغزالي وقع في منهج الحكماء الذي عابه عليهم، وما أشبه ذلك بمداعبات القاضي أبي بكر بن العربي لأستاذه وحبيبه الإمام الغزالي فيما سلك فيه مسالك لا تتفق مع المبادئ التي دعا إليها، وشنّع على المخالفين فيها.

وإن وراء هذه الشواهد كلها لقوادح بعثت ولم تزل تبعث كثيرًا من العلماء على الإمساك دون الجزم بأن التفسير بأكمله من تحرير الإمام الرازي، والوقوف من هذه القضية موقف الاحتيار.

وإن تلك القوادح لتتلخص - في نظرنا - فيما اشتمل عليه الكتاب، في مواضع من إسناد الكلام إلى الإمام الرازي إسناد ناقل عنه، لقد تكرّر أن ورد في التفسير قال « الإمام » أو قال « المصنف »، ووقع قَرن ذلك في مواضع بتنويه وتحلية من شأنها أن تصْدُر من غير المتكلِّم عن نفسه؛ ففي آية الصدقات من سورة التوبة: « قال المصنف الداعي إلى اللَّه: هذه الآية لا دلالة فيها على قول الشافعي... »، وفي قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ...﴿٣١﴾ ﴾ من سورة التوبة أيضًا: « قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين والمجتهدين ﷺ... ».

وأمر هذا القادح هيّن، إذ يجوز أن يكون إدراجًا في صلب كلامه، وهو شائع بكثرة في الكتب، يقع من طرف الرواة ومن طرف الناسخين، مع جواز أن يكون المنوَّه به في المثال الأخير غير الإمام الرازي، وأن يكون الرازي حاكيًا ذلك الكلام عن بعض شيوخه مثل البغوي.

لو لم تكن هنالك مُثُل أدخل من تلك في معنى القادح: مثل ما ورد في سورة الواقعة في قوله تعالى: ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [الواقعة: 24] من عبارة بالغة الغرابة، وهي قوله: « المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام فخر الدين رحمه الله في مواضع كثيرة، ونحن نذكر بعضها »، ثم قال: « وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين رحمه الله بأجوبة كثيرة، وأظن به أنه لم يذكر ما أقول فيه ».

وجمعًا بين الأدلة الناشئة من اعتبار الشواهد، والناشئة من اعتبار القوادح، مال كثير

من المحققين إلى تتبع المواقع التي بدت فيها القوادح، فوجدوها منحصرة في أماكن متأخرة في الترتيب عن التي ظهرت فيها الشواهد، فجزموا بأن الكتاب من وضع الرازي، وأن آخر من إكمال غيره، واعتضدوا لذلك بأن الأقربين إلى عصر الرازي من مترجميه ذكروا أنه لم يكمله، وفي مقدمتهم ابن خلكان، وقد عيّن صاحب « كشف الظنون » اثنين ذكر أن أحدهما صنف تكملة له، وذكر أن الآخر أكمل نقصه، ويظهر أن التكملة كتاب مستقلّ، ولكن إكمال النقص هو الأجدر بأن يحمل على ما اتصل بوضع الرازي، وذلك ما نسبه صاحب « كشف الظنون » إلى القاضي شهاب الدين الخوبي الدمشقي المتوفى سنة (639هـ)، وهو قريب عهد من الإمام الرازي، ولا يبعد أنه من تلاميذه.

والذي يبدو في نظرنا فيصلًا بين ذلك كله - أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكَّن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي، وبقي شيء في الأمالي والمسوَّدات بيد بعض تلاميذه، فأقبل على تصنيفه وتحريره، وألحق في ذلك الفرع بالأصل. فالكتاب بروحه هو للرازي كله، وبتحريره هو من وضعه في الأول ووضع تلميذه الخوبي في الآخر.

على أن تحقيق محلّ الفصل بين التحريرين أمر لا دليل عليه، ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع، لا سيّما وبين يدينا أدلة على أن تفسير الرازي قد كان ذكره شائعًا ونصّه مفقودًا في أوائل القرن الثامن ببلاد العجم ، كما ورد ذلك في كلام للإمام شرف الدين الطيبي في حاشيته على الكشاف نقلًا عن والده. ومن ذلك يستقرب أن مطلع النصّ التحريري للكتاب إنما كان من الشام موطن الشهاب الخوبي، بحيث لم ينتشر في أقصى بلاد العجم إلا في القرن الثامن.

* * *
* *
*

الإخاء والحِلْف(*)

بالسند المتصل إلى الشيخ الإمام الحافظ الحجة أمير المؤمنين أبي عبد الله محمد ابن إسماعيل البخاري ، إلى أن قال في كتاب الأدب من جامعه الصحيح:

« وبه قال: حدثنا محمد بن صبّاح، حدثنا إسماعيل بن زكريا، حدثنا عاصم قال: قلت لأنس بن مالك ﷺ: أبلغك أن النبي ﷺ قال: « لا حِلْفَ في الإسلام »؟ فقال: قد حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري ».

من الحقائق المتعلّقة بهذا الدين الإسلامي الحنيف حقيقة لا تخفى ولا سبيل إلى إنكارها، يقرّ بها جميع العارفين بالإسلام والدارسين له، بين السطحيين منهم والمتعمقين، وبين الموالين منهم لهذه المِلّة والمناوئين، ألا وهي: أن هذا الدين دين تبدو فيه الروح الاجتماعية بصورة خاصة وبكيفية واضحة، ومعنى ذلك أن شأن الإنسان فيما يرجع إلى علاقته مع الإنسان يحتلّ مكانًا أصليًّا رئيسيًّا من بين التعاليم الأساسية الأولى التي أقيمت عليها شرعة الإسلام، وذلك الذي جعل هذا الدين الإسلامي يبدو من هذه الناحية غير منسوج على منوال غيره من الأديان، ولا ناسج غيره من الأديان على منواله، فكان في هذا المعنى نسيج وحده.

نعم، إنه من المسلّم أنه لما كان معنى المدنية في الإنسان معنًى مركوزًا في طبيعته الإنسانية، وكان وضعه من الحياة الطبيعية الأرضية يقتضي له الشعور بالحاجة إلى التعاون مع غيره، والتناصر بينه وبين غيره، والتعاضد مع الآدميين الذين يعيشون عيشته ويتأثرون في مقاومتهم للطبيعة الأرضية بنفس العوامل والدواعي التي يتأثر بها هو، فمن هنالك كان هذا أمرًا طبيعيًّا في الإنسان، ومنه قيل: إن الإنسان مدني بالطبع.

وإذا كان هذا المعنى المدنيّ الاجتماعي أمرًا ثابتًا في الطبيعة الإنسانية اقتضاه وضع الإنسان من الأرض، فإن التشاريع الدينية بصورة عامة، وجميع التعاليم الروحية التي جاءت بها الأديان، ما كان واحد منها بمعزل تام عن هذا المعنى: وهو المعنى الاجتماعي، أو معنى المدنية الإنسانية. ولذلك فإن الإسلام إذا كان يمتاز بقوة بُدُوِّ هذه الروح الاجتماعية، وبكونها سائدة سيادة مطلقة على تعاليمه وأحكامه، فإن ذلك إنما

(*) محاضرة ألقيت في نوفمبر (1968م) بضريح مولاي الحسن الأول بالرباط.

يكون مزيدًا له بعد الاشتراك فيما بينه وبين غيره في أصل المعنى الذي يجمعه وغيره.

ما انفرد به الإسلام:

فما يرجع إلى تقرير الحقيقة المدنية والروح الاجتماعية الإنسانية في الإسلام من الأمر الذي انفرد به هو زيادته على الأديان، وعموم العناية بهذه الناحية وشمولها، مع اشتراكه في جميع الأديان: في أصل وجودها، وأصل الارتباط فيما بين المعنى الإنساني الاجتماعي، وبين المعاني الدينية الروحية التي أقيمت عليها تعاليم الأديان، وإذا تأمل الإنسان في تشاريع الإسلام وتدبرَ في أن من التكاليف الإسلامية ما يجعل الفرد خاضعًا لتكليف إلهي مخاطبًا بطلب أو بنهي لمصلحة لا ترجع إلى ذاته، ولا تتحقق في شخصه، ولكنها ترجع إلى عناصر تأتلف معه في وحدة اجتماعية، لأجل ذلك الائتلاف كان مطلوبًا بتلك المعاني التي ورد الخطاب الإلهي بالتوجه بها إليه، فتدبرَ مثلًا في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]، لتبيَّنَ له أن تكليف طائفة من المؤمنين بأن تهاجر وإعفاء طائفة أخرى من ذلك الواجب، إنما كان لأجل أن يكون المهاجرون في طلب العلم والدين عائدين إلى غيرهم بالإرشاد والتعليم الذي من أجله وفي سبيله ولطلبه هاجروا.

وما فروض الكفايات التي وردت في أحكام الشريعة الإسلامية إلا راجعة إلى هذا المعنى، ومبنية على أن من المقاصد الشرعية التكليفية مقاصد يتحقق المقصود منها بصورة تجعل قيام بعض الجماعة بها محققًا للمقصد الشرعي منها، ومسقطًا للخطاب الإلهي المتعلق باقتضائها من الأفراد الآخرين في مقابلة قيام بعضهم بها، وما ذلك إلا لاعتبار المجموع اعتبار الفرد واعتبار الأمة اعتبار الشيء الواحد، وكثيرًا ما وردت في الخطابات القرآنيّة، وفي التعاليم النبوية، التعابير التي تقتضي خطاب الأمة بخطاب الجماعة الواحدة، أو اعتبار الأمة الموجود ذي النفس الواحدة... وكذلك ورد في الأحاديث ما يشهد لهذا المعنى باستفاضة، ففي الحديث الصحيح عن جرير بن عبد اللَّه البجلي ﷺ أنه قال: بايعت النبي ﷺ فقال لي: « **والنصح لكل مسلم** »[1].

فجعل النبي ﷺ باشتراط النصح لكل مسلم عليه، الإخلاص في النصيحة للجماعة، وتوليهم، ومراقبة أحوالهم، والحرص على جريها على طريق الاستقامة، متمّمًا للبيعة بحيث إنه لم يقبل بيعة جرير ﷺ على الإسلام إلا بشرط أن يبايعه على النصح لكل مسلم.

---

(1) رواه البخاري.

وإذا نحن رجعنا إلى منزلة الشريعة الإسلامية من الشرائع الأخرى بالاعتبار الديني الذي هو مقرر عندنا فيما بين بعض هذه الشرائع وبعض، من حيث إننا نؤمن بها جميعًا، ولا نفرق بين شريعة وشريعة، على معنى أنها كلها من اللَّه، وأنها كلها مشتملة على الحق، وأنها كلها آتية بالهدى والنور، ثم نظرنا إلى نسبة الإسلام من الشرائع الأخرى، يتبين لنا الوجه في أن تكون الروح الاجتماعية في الإسلام أقوى منها في بقية الأديان الأخرى، وأكثر شيوعًا وشمولًا لعموم التعاليم الإسلامية والأحكام الشرعية التي جاءت بها ديانة الإسلام، فإن نسبة الإسلام من الشرائع إنما تعتبر عندنا نسبة النتيجة من المقدمات، أو نسبة الغاية من السبل التي هي مؤدية إليها.

الإسلام والشرائع الأخرى:

فشريعة الإسلام شريعة محكمة، هي الخاتمة الدائمة التي لا تتعرض إلى نسخ، وذلك هو معنى العصمة الذي عبّر بها الإمام أبو إسحاق الشاطبي حيث صرح بأن هذه الشريعة معصومة، وأن الشرائع الأخرى وإن تكن مشتملة على الحق، وعلى الهدى والنور بحسب ما جاء في أصلها قبل أن يدخل عليها ما دخل من التحريف والتبديل، فإنه كان منظورًا فيها إلى شيء آخر يختلف عن هذا المعنى من العصمة التي هي ثابتة للدين الإسلامي، وهو معنى أنها شرائع جزئية مخصوصة ومؤقتة.

فمعنى كونها جزئية أن الخطاب بها، والتكليف بأحكامها، ليس متوجهًا للخلق أجمعين. ومعنى كونها محدودة مؤقتة أنها قابلة للنسخ، وأن بعضها يأتي مغيّرًا لبعض ما تقدمت به الشرائع الأخرى من الأحكام بصورة تجعل لكل حكم من الأحكام مبتدأً زمنيًّا ومنتهًى زمنيًّا، بصورة تجعل الأحكام فيها منسوخة غير قارة ولا محكمة ولا معصومة، وعلى ذلك تعتبر هذه الشرائع، في جزئيتها وخصوصها وانحصارها وتوقيتها، ممهدة للشريعة الإسلامية ومتقدمة بين يديها، لأجل أن تعدّ الجماعات البشرية، جماعة جماعة، على ما بين بعضها وبعض من الافتراق ومن التباين، لتكون تلك الجماعات كلها مهيأة لليوم الذي تعلن فيه الدعوة العامة الجامعة التي تأتي بالشريعة الناسخة المحكمة المعصومة.

فالدين الإسلامي بالنسبة للأديان الأخرى هو غاية الطريق، وهو الذي جاء - كما قال اللَّه تعالى - مصدِّقًا لها ومهيمنًا عليها، بحيث إنه مصدِّق لما اقتضته تلك الشرائع من الأحكام والمطالب إيجابًا وسلبًا، ولكنه مقرِّر أن من ذلك ما يبقى ومنه ما ينسخ، فمقامه

بالنسبة إلى تلك الشرائع مقام الرقيب المعقِّب الذي يعتبر مهيمنًا عليها ليُقِرّ منها ما هو قابل للإقرار، وليزيل منها ما هو محتاج إلى الإزالة.

وإذا كان الإسلام يعتبر غاية من بين الشرائع الأخرى ونقطة تنتهي إليها الطرق الممهدة التي تتجه نحو تلك النقطة، فإنه لذلك قدم الشرائع بين يديه لتكون تهيئة وتمهيدًا، وأتى هذا الدين السمح في النهاية متأخّرًا تأخّرًا يجعله متأخّرًا في الظاهر متقدّمًا في الحقيقة؛ لأن تقدم غيره بين يديه إنما كان تقدم الحاجب والممهد. وذلك هو المعنى الذي قرره الإسلام في وصفه نفسه بأنه الدين الخاتم المتقدم، أو المتأخر المتقدم، وهو الذي أشار إليه قول النبي ﷺ في حديث الجمعة: « **نحن الآخرون السابقون يوم القيامة** »[1]، وهو المعنى الذي تفنّن الشعراء فيما بعد في اقتباسه من هذا المعنى الإسلامي، فجعلوا من الأشياء ما يأتي مؤخرًا تأخرًا يقتضي له الأفضلية والتقدم على الأشياء التي تقدمت في الزمن بين يديه، وفي ذلك يقول أبو الطيب في خطابه للأستاذ أبي الفضل ابن العميد مادحًا، ومعتزًّا بصحبته ومجالسته، ومفتخرًا بذلك على الذين خلَّفهم من ورائه حين قصد إليه فيقول:

مَنْ مُبْلِغُ الْأَعْرَابِ أَنِّي بَعْدَهُمْ ... جَالَسْتُ رَسْطَالِيسَ وَالْإِسْكَنْدَرَا

وَلَقِيتُ بَطْلَيْمُوسَ دَارِسَ كُتْبِهِ ... مُتَبَدِّيًا فِي مُلْكِهِ مُتَحَضِّرَا

وَلَقِيتُ كُلَّ الْفَاضِلِينَ كَأَنَّمَا ... رَدَّ الْإِلَهُ نُفُوسَهُمْ وَالْأَعْصُرَا

نُسِقُوا لَنَا نَسَقَ الْحِسَابِ مُقَدَّمًا ... وَأَتَى فَذَلِكَ إِذْ أَتَيْتَ مُؤَخَّرَا

وهو المعنى الذي أعجب به أبو العلاء المعري فقال:

وَإِنِّي وَإِنْ كُنْتُ الْأَخِيرَ زَمَانُه ... لَآتٍ بِمَا لَمْ تَسْتَطِعْهُ الْأَوَائِلُ

فهو لم يأت بما لم تستطعه الأوائل حتى في هذا البيت؛ لأنه بيت مأخوذ من المعنى المتقرّر في نسبة الإسلام من الشّرائع الأخرى المتقدّمة بين يديه، وعلى هذا كانت الشرائع مشتملة على إشعار بمقدم النبي ﷺ وتبشير بمجيء الشريعة الخاتمة المعصومة التي يكون بها المنتهى، كما ورد في الإنجيل.

تبشير الكتب السابقة:

وإذا نحن تجاوزنا البشارات التي ذكرت لنا بلسان الصدق في القرآن العظيم، والبشارات التي نقل علماؤنا النصوص المشتملة عليها من الأصول الأولى التي حرّفت

(1) سبق تخريجه.

وصحّفت وأخفي بعضها وأظهر بعض من العهدين القديم والجديد، واقتصرنا على ما هو موجود الآن بين يدي اليهود والنصارى، ومتعبد به عندهم من كتب العهد القديم والعهد الجديد، وجدنا بشارات كثيرة تكاد تكون صريحة في الإخبار بمقْدِم النبي ﷺ والتهيئة لشريعته الخاتمة لا يمكن العدول بها عن هذه المحامل التي تقتضيها، من معاني البشارات، إلا بطريقة من التأويل البعيد السخيف، أو بطريقة من التكلّف والتعسّف هي التي سلكها أهل الكتابين في تأويلهم تلك البشارات، التي تكاد تكون بشارات صريحة غير قابلة للتأويل.

وهذا المعنى من العصمة أو القصد إلى الدوام والخلود الذي امتازت به الديانة الإسلامية هو الذي اقتضى أن يكون المعنى الاجتماعي فيها معنًى قويًّا، وأن يكون المعنى المدني الذي هو موجود في الشرائع الأخرى موجودًا فيها بصورة أصلية أساسية، وذلك لأن الصبغة الدينية التي هي صبغة مشتركة بين الأديان جميعًا - لا خلاف في ذلك - هي صبغة وردت في الجماعات الدينية الأخرى مشوبة بأمور أخرى، ومختلطة مع عوامل ومقوّمات غير دينية، هي التي تقومت بها تلك المجتمعات، وانعقدت بها أواصر الروابط بين العناصر المؤلفة للمجتمع، فكان المجتمع مؤتلِفًا بعوامل دينية وعوامل غير دينية، ومصطبغًا بصبغة دينية مشوبة غير خالصة؛ لأن آثار العامل الديني مختلطة في مظاهرها بالعوامل غير الدينية، فكان من ذلك ما حصل لهذا المعنى من الاختلاط الذي وصل المعاني الدينية بالمعاني غير الدينية بصورة جعلت تلك المجتمعات معرّضة إلى نوع من الصراع الداخلي بين مقتضيات العوامل، والمعاني التي هي خارجة عن المعنى الديني ومنفصلة عن صبغته، وبين العوامل والمعاني التي هي راجعة إلى المعنى الديني وغير منفصلة عنه.

أما في الدين الإسلامي، فإن المعنيين الديني والاجتماعي قد التحما التحامًا مطلقًا وتمازجا تمازُجًا بصورة جعلت المجتمع الديني غير راجع في مقوماته إلا إلى عوامل على تعددها لا تخرج عن الصبغة الدينية ولا تنفصل عن العوامل والدواعي الدينية، فكان من ذلك أن المعنى الديني أصبح خالصًا قويًّا في المجتمع الإسلامي، وهو مشوب غير خالص وغير قوي في المجتمعات الدينية الأخرى.

الأديان والمجتمع:

ونحن إذا رجعنا إلى هذا المعنى باعتبار الأصول التي قرّرها علماء النفس وعلماء الاجتماع فيما يرجع إلى معنى المجتمعات الدينية، يتبين لنا أن المجتمعات الدينية

مصنفة إلى صنفين: صنف هو المجتمع الديني الأضعف، أو المجتمع الديني بالمعنى العام غير الأخص، وهو المجتمع الذي يكون مؤسّسًا على أصول ومتكوِّنًا بعوامل آتية من روح الترابط الاجتماعي فيه عن دواعٍ ترجع إلى معانٍ غير المعنى الديني من العوامل النسبية أو الإقليمية أو السياسية أو الاقتصادية أو غيرها مما يكوِّن أصناف المجتمعات، وهذا المجتمع الذي يكون مكونًا على هذه الصورة بعامل واحد غير ديني أو بعوامل متعددة غير دينية، يدخل عليه بعد تكونه الدين، فيكون الدين عاملًا جديدًا من عوامل التوحّد الاجتماعي، وداعية أخرى من دواعي الترابط قد تكون أقوى من غيرها، وقد تكون مساوية لغيرها، وقد تكون أضعف من غيرها بحسب الظروف التي تكوَّنت فيها وبحسب المعاني النفسية والاجتماعية التي استمدت منها، فينشأ من ذلك أن المجتمع يصبح مجتمعًا مكوّنًا بغير العامل الديني، ولكنه يتأثر بالعامل الديني ويتقوّى به، ويأتي العامل الديني متظاهرًا مع العوامل الأخرى متعاونًا معها في تكوين الوحدة وتقوية اللُّحمة، ولكن المجتمع لا يكون راجعًا إلى العامل الديني بأسباب تكوينه وعوامل التوحّد الاجتماعي التي تحققت فيه.

وأما المجتمع الديني الآخر وهو المجتمع الديني الأقوى أو المجتمع الديني بالمعنى الأخص، فهو المجتمع الذي لا يكون متكونًا بأي عامل من عوامل التكوين الاجتماعي قبل دخول العامل الديني، وأن العامل الديني يكون هو المكوّن الرئيسي والأساسي لدواعي الترابط الاجتماعي التي تؤلف بين الأفراد، بحيث إنه يدفع الأفراد مباشرة بتأثيره هو وحده إلى أن يأتلف بعضهم مع بعض وأن يتعاونوا ويتعاضدوا ويتناصروا، فيتكوّن منهم مجتمع على ذلك الأساس الديني يكون الدين وحده هو الذي يُسيِّره، ويكون بقاء العقيدة الدينية وحده هو الذي يضمن بقاءه، بخلاف ما يكون في المجتمعات الأخرى، فإنه مع بقاء العقيدة الدينية تأتي عوامل أخرى من دواعي الانفصال، فتقضي على ذلك المجتمع بالتّفتّت والإخلال.

وإذا نحن رجعنا إلى المجتمعات الدينية على هذا الأساس، فإنه يتبين لنا أن المجتمعات الدينية في خصوصها، وفي توقيت التعاليم التي تكونت بها، إنما ترجع إلى الصنف الأول في الذِّكر من هذين الصنفين، وهو صنف المجتمع الديني الأضعف، فقد كان الرسل موجهين إلى أقوامهم، وقد ذكر اللَّه تعالى - كلما ذكر نبيًّا من الأنبياء تقريبًا - أنه بُعِثَ إلى قومه، أو قال لقومه، فقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نوح: 1]، وقال

تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ﴾ [الأعراف: 65]، وقال تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ﴾ [الأعراف: 73]، وقال جل ذكره: ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ﴾ [الأعراف: 85]، وقال في إبراهيم عليه السلام: ﴿ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ﴾ [العنكبوت: 16]، إلى غير ذلك مما يدل على أن خطاب كل رسول من الرسل الآخرين إنما كان موجهًا إلى قومه، وعلى أن إتيان كل واحد منهم بعد الآخرين لم يكن إلا على معنى أنه يصدق الرسول فيما جاء به، ولكنه يُنهي قيام الشريعة التي جاء بها فيُحِلّ بعض ما حرّمه الرسول السابق ويحرّم بعض ما أحلّه، كما وقع من المسيحية بالنسبة إلى اليهودية.

وإذا اقتصرنا من بين الأديان على الدينين الكتابيين الشهيرين، وهما دين اليهوديّة المبني على شرائع العهد القديم، ودين النصرانية المبني على تعاليم العهد الجديد، فإنه يتبين لنا أن الوحدة القومية النسبية وهي وحدة الرابطة التي تؤلف بين الأسرة التي تولدت منها عشيرة ثم تولدت قبائل ثم تكونت منها أمة ذات شعب وهو بنو إسرائيل، إنما كانت هي وحدها المنظور إليها بالخصوص في جميع التعاليم والخطابات الإلهية والشرائع التي جاء بها موسى وجاء بها أنبياء العهد القديم من بعده، ثم جاء بها المسيح - عليهم السلام -، فموسى جاء نبيًّا لبني إسرائيل، واللَّه تعالى يقول: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ ... ﴾ الآية [المائدة: 20].

والمسيح عليه السلام إنما جاء أيضًا لبني إسرائيل، كما قال اللَّه تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم ﴾ [الصف: 6]، وعلى ذلك فإن هذا الخطاب الإلهي الذي جاء به موسى في العهد القديم وأعقبه المسيح في العهد الجديد، إنما كان خطابًا موجهًا إلى أمّة مؤتلفة بعامل نسبي ضيق لا يسمح لغيرها بأن يكون مشمولًا في هذا الخطاب، ثم إن ما عرض للمسيحية من المعنى العالمي الانتشاري لم يكن معنًى أصليًّا فيها ولا واردًا في خطابات المسيح عليه السلام، وإنما كان أمرًا راجعًا إلى ما قام به أصحاب المسيح عليه السلام، وهم رسله وحواريُّوه لما تفرقوا في الأمم ونشروا دعوة المسيح وعمّموا في الدنيا البشارة التي جاء بها.

ثم ما وقع بعد ذلك من إيمان القيصر الروماني قسطنطين في القرن الرابع من التاريخ المسيحي، بصورة جعلت المسيحية دين السلطنة الرومانية، فدخلت بذلك على مجتمع سياسي له مقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فجاء الدين المسيحي عاملًا

أضيف إلى العوامل الأولى التي كونت ذلك المجتمع، متظاهرًا معها في إقامة الوحدة على معانٍ مختلفة، وعوامل متعددة يرجع بعضها إلى العقيدة الدينية، ويرجع بعضها الآخر إلى عوامل منفصلة عن العقيدة الدينية.

الإسلام دعوة إنسانية:

أما المجتمع الآخر وهو المجتمع الديني بالمعنى الأقوى أو المجتمع الديني بالمعنى الأخص، الذي ائتلف من أول مرة على أساس الدين، ولم تكن العناصر التي أُلّف بها الدين مسبوقة بعامل من عوامل التوحد مسّها أو تعلّق بها من قبل، فإنه قد توجه إلى الناس باعتبار كونهم آدميين معتمدًا أشخاصهم لا جماعتهم، فكانت دعوتهم بذلك دعوة إنسانية؛ لأنه توجه إلى الإنسان من حيث كونه إنسانًا، ولم يتوجه إليه من حيث كونه راجعًا إلى رابطة من الروابط أو كتلة من الكتل، أو متأثّرًا بداعٍ من دواعي الترابط الاجتماعي سابقٍ للداعي الديني الذي جاءت به تلك الدعوة، فكانت دعوة الإسلام بذلك دعوة إنسانية لم يتوجه فيها الخطاب الإلهي إلى أمّة من الأمم ولا إلى عنصر من العناصر، وإنما توجه إلى الناس جميعًا؛ لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾. ثم جاء يقرر العلاقات الإنسانية على أساس الاتصال بين الفرد والفرد بصورة لا تحددها ولا تفصمها ولا تفصلها العلاقات التي تربط بين بعض الأفراد وبعض في روابط أخرى، وتجعلهم منتمين إلى شعوب وقبائل هي التي تفرقت بها الوحدة الإنسانية.

فبعد أن توجّه الإسلام إلى الناس من حيث كونهم ناسًا فقط، لا باعتبار عصبيّاتهم وكتلهم، وبعد أن قرّر معنى الإنسانيّة ما يشترك فيه البشر جميعًا من الحقوق، التي منها حفظ النفس، ومنها حرمة المعتقد، ومنها حرمة الأعراض، ومنها حماية الناس من الأذى، ومنها الرحمة العامة لجميع الآدميين، غير مخصّصة برابطة ولا متأثرة بداعٍ من دواعي الترابط الاجتماعي دون غيره، فإن هذه الدعوة الإنسانية قد انبنى عليها أن الذين دُعوا بها، منهم من استجاب إليها ومنهم مَنْ لم يستجب، فالذي لم يستجب إليها بقي على الحقوق الإنسانية الأصلية التي هي حقوق الإبقاء على النفس والإبقاء على الكرامة والإبقاء على الحريّات، وجعل السلام أساسًا لجميع العلاقات التي تربط البشر بعضهم ببعض.

وأما الذين استجابوا، فإنه قد تكون من استجابتهم الصادرة من مختلف الأفراد وعديدهم بصورة متحدة متلاقية ما كوَّن إرادات متعددة متلاقية، وذلك هو أساس معنى التعاقد، فتكوّن بتلك الاستجابة الفردية عقد فيما بين الأفراد المستجيبين ربط جميع

الأفراد الذين استجابوا لتلك الدعوة الإنسانية بالإرادات المتوافقة المتلاقية المتجاوبة، بما كوّن مجتمعًا ناشئًا بالاختيار كما تنشأ العقود، وجعل أساس الروابط في ذلك المجتمع راجعًا إلى التعاليم الإلهية التي استجابت لها العناصر المؤلفة لهذا المجتمع استجابة اختيارية، بعد أن تلقَّوا الدعوة الإنسانية العامة التي آمنوا بها وكفر بها آخرون.

المجتمع الديني أقوى المجتمعات:

وعلى ذلك فإننا إذا صنفنا المجتمعات كما صنفها علماء الاجتماع المحدثون إلى مجتمعات تتمايز وتتباين بحسب عوامل التوحّد الاجتماعي بين مجتمعات نسبية ومجتمعات جغرافية ومجتمعات سياسية ومجتمعات اقتصادية وغيرها، ثم وضعنا أمامها المجتمع الديني، فإنه يتبين لنا أن المجتمع الديني على اختلاف صنفيه (أعني الديني الأقوى والديني الأضعف) يعتبر أقوى المجتمعات، بل إن كثيرًا من علماء الاجتماع يرون أن جميع العوامل من سياسية واقتصادية وغيرها إذا لم يصحبها عامل اعتقادي تطمئن به النفس اطمئنانًا باطنيًّا إلى لزوم الارتباط مع غيرها من حيث الجهة التي ترتبط معها، وذلك ما يكوّن معنى العقيدة، فإن المجتمع لا يتكوّن.

ومن هنالك قيل: إن جميع المجتمعات إنما ترجع من قريب أو من بعيد إلى أساس اعتقادي ديني، بحيث إننا إذا وجدنا العوامل الظاهرية ترجع إلى علل أخرى مختلفة، فما تلك العلل إلا ظروف ومناسبات، وليس الداعي الحقيقي إلا اعتقاد الفرد أن من ضرورته أن يتعاضد وأن يتآخى مع الأفراد الآخرين في الرابطة التي تؤلف بينه وبينهم في ذلك المعنى الذي أساسه دائمًا معنًى اعتقادي.

وكذلك يبدو لنا أن المجتمع الديني يمتاز بأنه إذا كان غيره من المجتمعات يحصل فيه التوحّد الاجتماعي بعامل واحد مفرد، فإن المجتمع الديني لا يحصل فيه التوحّد الاجتماعي إلا بعوامل متعددة لا يمكن أن تكون أقل من ثلاثة عوامل، وهي: عامل الاعتقاد، وعامل العبادة، وعامل تحديد العلاقات الاجتماعية.

- **أما عامل الاعتقاد** فهو الأساسي والأصلي؛ لأنه الذي يرجع إلى معنى الدين؛ لأن الدين إنما هو عبارة عن مجموعة من القضايا التصديقية ترجع إلى عالم الغيب، مما لا يستقلّ بالحكم فيه العقل ولا الحس ولا الغريزة، فيكون حصول الاعتقاد عند الفرد، وشعوره بأن ذلك الاعتقاد بنفسه موجود عند فرد آخر داعيًا من دواعي الترابط الاجتماعي فيما بين هذين الفردين، بناءً على أن ذلك الإدراك الثاني الذي يرجع إلى

العالم الغيبي، والذي يعتبره كل واحد أشرف ما تنطوي عليه نفسه من المدارك، يعتبر مؤلّفًا فيما بين الفرد والفرد، باعتبار أن اتحاد المعنى الأشرف في مدارك كل منهما يجعل اتحادهما وترابطهما تابعًا لذلك الاتحاد. وهذا العامل - وهو العامل الاعتقادي - هو عامل مطَّرد في جميع الديانات، وهو الذي تنبعث منه جميع الوحدات الاجتماعية التي تكوّنها العوامل الدينية، وتصير مجتمعات دينية بالمعنى الأقوى والأوضح.

- **وأما العامل الثاني وهو عامل العبادة**، فإنه يتصنف إلى صنفين ويتفرع إلى فرعين، وهما: العبادة الفردية، والعبادة الجماعية، وهو أيضًا مطَّرد في جميع الأديان، وكثيرًا ما يكون المعنى الثاني، وهو عامل الشعور بوحدة العبادة فردًا وجماعة، ممهدًا للمعنى الثالث أو العامل الثالث من عوامل التوحّد الاجتماعي، وهو تحديد العلاقات الاجتماعية، لأن تلاقي الأفراد في عبادتهم لأجل إقامة العبادة الجماعية من شأنه أن يكوّن لهم حاجات مشتركة من الحاجات المادية، ولو في تعيين الأرض التي يجتمعون فيها للعبادة، وفي تمهيد الطريق الذي يؤدي بهم إلى تلك الأرض، وفي ضبط الساعة التي يتلاقون فيها مما يكوّن تحديد علاقات اجتماعية مادية تكون متفاوتة بين الأديان، ويكون منها الشامل ومنها المقصور على بعض النواحي من العلاقات الاجتماعية فقط.

- **وفي هذا المعنى وهو العامل الثالث من عوامل التوحّد الاجتماعي** الذي هو تحديد العلاقات بين أفراد المجتمع، يمتاز الدين الإسلامي على غيره من الأديان بذلك المعنى الذي ابتدأنا بتقريره آنفًا، وهو أن تحديد العلاقات الاجتماعية غير شامل في الأديان الأخرى، وهو متفاوت بين بعضها وبعض، قد يكون في بعضها أكثر اطِّرادًا منه في البعض الآخر، ولكنه لا يشمل جميع نواحي الحياة الاجتماعية، بل يكون متناولًا لبعض مما يعتبر قريبًا من المعنى العبادي، وغير متناول للبعض الآخر مما يعتبر بعيدًا عن المعنى العبادي ومنفصلًا عنه.

المعنى الاجتماعي في الإسلام:

وأما في الإسلام فإن هذا المعنى يعتبر مطّردًا اطّرادًا شاملًا، بحيث إن كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية للفرد متعلقة بأحكام دينية تجعلها راجعة إلى العامل الثالث من عوامل التوحّد الاجتماعي، وهو عامل تحديد العلاقات الاجتماعية.

ففي الإسلام لا ينفك المعنى الاجتماعي عن المعنى العبادي أبدًا، فالمعاني التي تبدو اجتماعية أو تبدو راجعة إلى أمور في ما بين الإنسان والإنسان - هي منظور إليها في الإسلام على غير هذا المعنى، وإنما منظور إليها على معنى أنها أفعال من المكلّف

يتعلّق بها الخطاب الإلهي الذي يقتضي الفعل أو الترك أو الإباحة بصورة تجعل المجتمع الإنساني متعلّقًا ولا تجعله موضوعًا.

أما الموضوع الذي منه ترجع تلك الأعمال إلى الامتثال لمعنى التكليف الإلهي والاستجابة للخطاب الإلهي المتعلّق بفعل المكلّف، فهو الذي يجعل الدين موضوعًا لها وحده، ويجعل غير الدين من المعاني الإنسانية متعلقًا بذلك الموضوع وراجعًا إليه، وهذا المعنى هو الذي من أجله لم تكن الشرائع المنسوخة غير المحكمة وغير المعصومة شاملة لتحديد العلاقات الاجتماعية؛ لأن عدم شمولها لتحديد العلاقات الاجتماعية يجعل من بعض النواحي التي لم تشملها ما قد يكون طاغيًا على المعنى الاجتماعي الذي أتى به الدين، ويكون قاضيًا بانحلال المجتمع الديني أو تفتّته.

توسيع الروابط الاجتماعية:

ولما كانت هي زائلة، ومنظورًا فيها إلى أمد معين، فإن وجود العنصر الذي من شأنه أن ينهي قيام الحكم الديني لا يكون متنافيًا مع حقيقتها الذاتية التي هي حقيقة مؤقتة.

وأما الشريعة الدائمة التي هي محكمة ومعصومة غير منسوخة فإنها ضروريّة البقاء، غير قابلة لأن تتعرض إلى ما من شأنه أن يأتي على المعنى الاجتماعي الذي أسَّسه الدين، فيكون قاضيًا عليه بالافتراق أو بالانحلال. ولذلك لزم أن تزول جميع الشوائب عن هذا المجتمع الديني بالمعنى الأكمل، وأن يعتبر بقاؤه منوطًا ببقاء جامعة لا تكون متعرّضة إلى معاني الافتراق التي قد تأتي على الوحدة الدينية فتهدمها وتعصف بها، فالإسلام اقتضى بالضرورة أن يكون تعلّقه بتحديد الروابط الاجتماعية تعلُّقًا شاملًا؛ حتى لا تكون الوحدة التي أسسها الدين معرّضة إلى الانحلال بما يعرض بين الشوائب غير الدينية وبين داعية الترابط الاجتماعي التي هي آتية من الدين، من تنافٍ يجعل تلك المعاني غالبة على المعنى الديني، وقاضية عليه بالاضمحلال.

وفي هذا المعنى من الاتجاه المباشر إلى تحديد العلاقات الاجتماعية وشمولها شمولًا مطّردًا، فإن الديانة الإسلامية لم تهدم المجتمعات القائمة ولم تقض على عوامل الترابط الاجتماعي التي هي موجودة بين البشر، ولكنها تجاوزتها فوسّعت معناها، وأحكمت الربط فيما بين بعضها وبعض، ولم تجعل منها غاية تنتهي إليها الارتباطات بين البشر، ولكنها جعلتها منسّقة في رباط أعلى، هو رباط الجامعة الكبرى التي تقوم على اعتبار تلك المجتمعات الجزئية، ولكنها لا تقنع بها ولا تجعلها غاية.

فوحدة العائلة، ووحدة القبيلة، ووحدة الوطن، ووحدة القوم، قد اعتبرها الإسلام كلها، وجاءت تشاريعه وتعاليمه مبنيّة على الإقرار بها واعتبارها، وعلى التوسّع في معناها، والسّير بها إلى معنًى يلائم بين بعضها وبعض، ولا يجعل من بعضها منافيًا للآخر ولا محاربًا له.

فاعتبر العائلة، وجاءت أحكام الدين الإسلامي مهتمة بالأسرة وبأحكام نظامها، وبتقرير الحقوق والواجبات فيما بين أفراد الأسرة: مما بين الزوج والزوجة، وبين الوالد والأولاد، وبين الأولاد والوالد، إلى غير ذلك من المعاني الضابطة لوحدة الأسرة، والأحكام التي هي مقرّرة لبقائها وحافظة لكيانها، وتكررت في تعاليم الدين الإسلامي الوصاية بالرّحم، وتأكيد صلة الرحم بمعنًى جعل الرابطة العائلية التي هي مبنيّة على الرحم رابطة معتبرة ومنظورًا إليها في أحكام الإسلام، ولكنها غير مقتصر عليها، ولا واقف الأمر دونها.

ثم جعل القبيلة معتبرة كذلك في معانٍ كثيرة من معاني العاقلة، ومعاني القسامة، ومعاني الميراث بالتعصيب، إلى غير ذلك من الأحكام التي اعتبرها كيان القبيلة.

وجعل الرابطة وحدة كذلك معتبرة اعتبارًا أكيدًا، فجاءت الوصية بمحبة الأوطان، وجاءت الوصية برعاية حقوق الجار، وورد عن النبي ﷺ شيء كثير فيما يتعلق بحبه لمكة، وحنينه إليها وإلى معالمها، وحنينه إلى ماء زمزم، وورد شيء كثير من ذلك أيضًا يقتضي محبة النبي ﷺ المدينة التي هي وطنه الثاني، ودعاؤه لها ولأهلها ، إلى غير ذلك مما هو مستفيض معروف، مما اعتبر فيه المعنى الذي يجعل الوطن محبوبًا، لكنه لا يجعله غاية من المحبة، ولا فاصلًا بين المعنى الاجتماعي الأعلى وهذا المعنى من التلاقي في حب الوطن وإيثاره وفدائه.

القوميات في الإسلام:

وفي القوميات جاءت تعاليم الإسلام أيضًا تقتضي اعتبار القومية؛ فقد اعتبر النبي ﷺ وحدة العرب، واعتبرها وحدة نسبية للجامعة الكبرى، وأوصى بمحبة العرب وتولّيهم؛ ففي حديث سلمان رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له: « **لا تبغضني فتفارق دينك** »، فقال له سلمان رضي الله عنه: يا رسول اللَّه، كيف أبغضك، وبك هدانا اللَّه؟! فقال: « **تبغض العرب فتبغضني** »[1]، وفي

(1) وهو حديث أخرجه الإمام الترمذي في جامعه.

حديث عثمان بن عفان ﷺ - وهو أيضًا في جامع الترمذي -: « **مَن غَش العرب لم يدخل شفاعتي، ولم تنله مودتي** ».

وكما اعتبر ﷺ وحدة العرب وقوميتهم، فإنه اعتبر وحدة غيرهم من الشعوب التي دخلت في الإسلام؛ فقد ورد: « **لو كان الإيمان عند الثريا لتناوله رجال من فارس** »[1].

وعلى هذا يمكن الجمع بين المعاني التي اقتضت عدم الاعتراف بهذه الروابط وبين المعاني التي اقتضت تأكيدها، فإن عدم الاعتراف بها يرجع الى معنى أنه لا يُعترف بأنها غاية، وأنها ليست مفرّقة ولا فاصلة ولا مشتتة للجماعة، والوصاية بها ترجع إلى معنى أنها مرحلة في سبيل الوحدة الكبرى، وليست غاية في ذاتها ولكنها طريق إلى غيرها، فالمعنى حينئذ يدور على معنيي القطع والوصل، فكل ما كان قاطعًا عن الجامعة الكبرى كان مذمومًا، وكلّ ما كان متصلًا بالجامعة الكبرى كان محمودًا، وأصل هذا يرجع إلى قوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ [المائدة: 2]، فكذلك هذه الروابط إذا كانت راجعة إلى معنى البرّ والتقوى الذي جاء بهما الدين، فهي روابط معتبرة على معنى أنها تعيش في نطاق الوحدة الكبرى، وإذا كان على معنى أنها مفرّقة وفاصلة ومشتتة فهي مذمومة ومردودة؛ لأن الوحدة الكبرى يجب أن تتقوم منها لا أن تكون متنافرة معها.

العصبيات ووضعها:

وهذا المعنى هو الذي خرّج عليه حديث جبير بن مطعم ﷺ، وهو الذي خرّجه مسلم، أن النبي ﷺ قال: « **لا حلف في الإسلام، وأيما حِلْف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة** »[2]، فهذا المعنى يقتضي هدم الأحلاف باعتبار، وإثباتها باعتبار آخر.

فالأحلاف التي تكون مفرّقة لوحدة المسلمين ومبنية على معنى عصبيات بغيضة هي التي نفيت، والأحلاف التي تكون راجعة إلى معنى التعاون على البر والتقوى وخدمة مبادئ الدعوة الإسلامية ودعم كيانها هي التي تكون محمودة، ولو كانت حاصلة قبل الإسلام وسابقة له، مثل الأحلاف التي في الجاهلية: حلف الفضول، وحلف المطيّبين، وغيرها من الأحلاف التي كانت مبنيّة على التعاون على الخير والحق وإغاثة الملهوف ومقاومة الحرب وإشاعة السلام، إلى غير ذلك من المعاني التي جاءت بها الدعوة الإسلامية واعتبرت أساسًا لها.

---

(1) أخرجه الترمذي.

(2) رواه مسلم.

وهذا يرجع إلى معنى العصبيات، فإن العصبيات بذاتها قد تكون عصبيات مذمومة، وقد تكون عصبيات محمودة ، فإذا كانت العصبية متجهة إلى حيث تتلاقى مع المعاني الكبرى التي جاءت بها الدعوة الإسلامية وأقيمت عليها جامعتها، فهي عصبية ممدوحة وهو ما ورد في حديث واثلة بن الأسقع ﷺ أنه قال للنبي ﷺ: ما العصبية؟ - يعني التي نهي عنها - فقال: « **أن تعين قومك على الظلم** »[1]، وورد في حديث سراقة بن مالك الذي أخرجه أبو داود: « **خيركم المدافع عن عشيرته ما لم يأثم** ».

وبهذا يتبين أن المقياس في جميع هذه الروابط من الأحلاف والعصبيات وغيرها لا يرجع إلى صورها وأشكالها، ولكن يرجع إلى معانيها وأرواحها، فكل ما كانت روحه روح الدين الإسلامي وكان مقرّبًا لطائفة من المسلمين، أو من البشر عمومًا، بعضهم من بعض على أساس أعمال يمدحها الإسلام ويدعو إليها، كان محمودًا، وكل ما كان مبنيًّا من معانٍ من شأنها أن تفرق أو أن تدعو إلى البغضاء أو أن تشيع الفواحش، كان مذمومًا.

وعلى ذلك يمكن الجمع بين متعارض الأحاديث، فالحلف الذي كان في الجاهلية والذي أشار ﷺ إلى أن الإسلام لم يزده إلا شدة، هو في الغالب من الأحلاف التي عقدها قبائل من العرب بدعوة من حكمائهم وعقلائهم، كانت نتيجة لما لاقَوا من أهوال الحروب، وما أصاب مجتمعاتهم من ويلات كانت الحرب متسببة فيها، فجاء الإسلام يؤيدها ويقرها، وتلك من أمثال الأحلاف التي ذكرها زهير في معلقته، والتي ذكرها الحارث بن حلزة في معلقته أيضًا، وغيرها. والأحلاف الأخرى التي هي عبارة عن عقود عدوانية أو عن دعاوٍ باطلة من شأنها أن تجعل الفرد متحالفًا مع الجماعة على معنى أنه صار منهم، وأنهم ينصرونه ظالمًا أو مظلومًا، وأنهم يورثونه وإن لم يكن من قرابتهم، فهذا من الباطل الذي جاء الإسلام بإبطاله؛ لأنه لا يقرّ ظلمًا ولا يقرّ باطلًا ولا زيفًا، فكما أبطل الإسلام أحكام التبنّي، أبطل أحكام هذا الولاء الذي يجعل الواحد منوطًا بقبيلة غير قبيلته، كما قال الشاعر الجاهلي:

مَـوَالِـيَ حِـلْـفٍ لَا مَـوَالِـي قَـرَابَـةٍ ... وَلَـكِـنْ قَـطِـيـنًـا يَـسْـأَلُـونَ الْأَتَـاوِيَـا

الفرد في الإسلام:

وفي هذا الاعتبار الذي يُعتمد في التّفرقة بين العصبيّات أو الأحلاف التي يذمّ منها

(1) أخرجه أبو داود في سننه.

ما يذمّ ويمدح منها ما يمدح، ينبغي أن يرجع إلى ملاحظة معنى الشخص أو الذات ونسبته من المجتمع.

وذلك هو موضوع البحث الذي يتعلق به الحديث الذي جعلناه موضوع تعليقنا في كلامنا هذا، فإن الشخصيّة تعتبر زائلة متلاشية في بعض المجتمعات، بحيث إن الوحدة تعتبر أساسًا، ويعتبر شعور الشخص بحقيقته الذاتية منشقًّا من روح الوحدة، وقد تعتبر أساسًا لتلك العلاقات، بحيث إن شعور الجماعة بوحدتها يكون مستمدًّا من شعور الشخص بذاته وراجعًا إلى شعور الشخص بذاته، فجاءت الدعوة الإسلامية تؤكد الشخصية الفردية للإنسان، وتجعلها مدد الشعور بالذات شعورًا فرديًّا أولًا، ثم شعورًا اجتماعيًّا مرتبًا عليه.

وعلى ذلك جاء هدم الحواجز التي تحول بين الشخصية وبين البروز في مجال الشعور الاجتماعي، من التعلّق بالسيادات الوطنية والقومية، أو التعلّق بالأقاليم، أو التعلّق بالأنساب، على معنًى يجعل كل حقيقة من هذه الحقائق مباينة للحقائق الأخرى ومنفصلة عنها.

ففي اتحاد المسلمين نرى المثل الأول أو المثل الأكمل هو الذي جرى في مؤاخاة النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، فإن المهاجرين الذين هم من قريش قد هاجروا، وقطعوا أقوامهم، وأصبحوا أعداءً لقريش الذين هم منهم، محاربين لمكة التي هي وطنهم، والأنصار الذين هم من الأوس والخزرج من المدينة المنورة، قد أصبحوا موحدين فيما بين بعضهم وبعض أوسًا وخزرجًا، وموحدين مع إخوانهم المهاجرين، ومتخلِّين عن معاني الخصوصية والإيثار التي تربط بينهم وبين وطنهم أو مدينتهم.

وعلى ذلك تكوّن الوطن الإسلامي الأول تكوّنًا حقيقيًّا على أساس أن الوطن يستمد حقيقته من كيان الأمة، لا أن الأمة تستمد حقيقتها من كيان الوطن وحدوده التُّرابية، وعلى ذلك سميت المدينة المنورة التي ألّفت هذا المجتمع المثالي الأول « المدينة »، كأنه إلهام إلهي أو وحي صريح ساق النبي ﷺ إلى أن يسمّيها باسم يشير إلى معنى « المدينة » الفاضلة التي لم تَـزَلْ حُلْمَ الفلاسفة والحكماء منذ زمان، فتكوّن على هذا الأساس الشخصي الإنساني المجتمعُ الإسلامي الأول، وبدت فيه الشخصية الفردية للمسلم متوجهة إلى الرباط الاجتماعي الذي يصل بين الشخص والشخص في محيط العلاقات الاجتماعية، التي هي مستمدة من روح الوحدة الدينية الجامعة.

وقد جاءت آيات القرآن العظيم وأحاديث النبي ﷺ تقضي بدعم هذا المعنى وتقويته، فقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: 10]، وقال النبي ﷺ في حديث ابن عمر المخرج في الصحيحين: « **المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يُسْلِمُه، ومن كان في حاجة أخيه كان اللَّه في حاجته، ومن فرّج عن مسلم كربة فرّج اللَّه عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلمًا ستره اللَّه يوم القيامة** »، وحديث أبي موسى الأشعري الذي في الصحيحين أيضًا: « **المؤمن للمؤمن كالبنيان يَشُدّ بعضه بعضًا** »، وعلى ذلك مضى المثل الواقعي للتاريخ الإسلامي، فلطالما عُرّض هذا المجتمع إلى زلازل وأزمات وعواصف، ولكنه بقي ثابتًا، نظرًا إلى أن روحه التي قام عليها والتي عاش عليها هي روح رابطة موحدة، ترجع إلى التناسق بين المعنى الحيوي الاجتماعي وبين المعنى الديني، نظرًا إلى أن الحقيقة الاجتماعية فيه ليست إلا متولدة من الحقيقة الدينية.

هدف السؤال:

وبهذا الاعتبار من التفرقة بين الأحلاف والعصبيات والروابط المحمودة وغير المحمودة، توجّه عاصم بن سليمان الأَحْوَل من التابعين إلى أنس بن مالك ﷺ يسأله: أبلغه أن النبي ﷺ قال: « **لا حلف في الإسلام** »؟ وهذا التوجه إنما يدل على أن الشعور باستشكال هذا المعنى وخَفاء وجه التفرقة بين ما هو مقبول محمود وبين ما هو مردود مذموم من الروابط والأحلاف والعصبيات، إنما كان مشعورًا به ضرورة أنه توجه بالسؤال عنه إلى أنس ﷺ، وإنما كان توجّهه بهذا السؤال الذي ظاهره سؤال عن بلاغ هذا لأنس: أبلغه؟ قصد السؤال عن حقيقة مضمون ما بلغه: هل هو أمر وارد حقيقة في الإسلام أو غير وارد، فكما أن الجملة الخبرية تستعمل في فائدة الخبر وهي المضمون الحكمي، وتستعمل في لازم الفائدة وهي علم المتكلم بها، فإن الجملة الإنشائية هنا وهي الجملة الاستفهامية، إنما وردت على معنى أن السؤال في ظاهره متعلّق بمعرفة المخاطب بالحكم، وهو في باطنه راجع إلى تصحيح الحكم في ذاته.

وإنما كان التوجه في ذلك إلى أنس، نظرًا إلى أنه مظنّة المعرفة لما هو معروف مشهور من ملازمته للنبي ﷺ وفوزه بخدمته ورضاه، وأنه الذي يرجع إلى البيت الذي كان النبي ﷺ يرعاه ويحبه ويتولّاه، وهو بيت أمه أم سليم، وزوج أمه أبي طلحة الأنصاري، وإلى ذلك المعنى يشير أنس بقوله في جواب السؤال: « **حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري** »، فقوله: « **في داري** » ورد في بعض الروايات، وهي التي

أخرجها الإمام البخاري هنا هكذا بالإفراد، وورد في بعضها بالجمع: « في دارنا »، وهي دار أبي طلحة وأم سليم، وإنما جاء ذكر الدار هنا لنكتتين لا تتزاحمان: الأولى التأكيد والتثبيت، كأن يقول الإنسان: شهدت هذا بعينَيَّ وسمعته بأذني، والثانية أن هذا البيت الذي أشار إليه أنس بقوله: « داري » أو « دارنا » إنما هو بيت مبارك، بارك النبي ﷺ فيه، وصلَّى فيه، ودعا لأهله بالخير والبركة، فكان ذكر وقوع الحلف فيه إشارة إلى أنه وقع في مكان فاضل ليس من شأنه أن تقع فيه إلا الأمور الفاضلة، كما وقع من بعض التابعين لما سئل: أيجب على الشارب أن يجلس؟ فقال: شرب النبي ﷺ من زمزم واقفًا، فأجاب ضمنيًّا بأن الشرب غير جالس قد وقع من أكرم الشاربين لأكرم مشروب.

وورد اختلاف في الرواية بين الإطلاق الذي ورد في رواية المصنف هنا، وهو « داري » أو « دارنا »، وبين التقييد بقوله: « مرتين أو ثلاثًا »، وهذا يقتضي التكرر الحقيقي على احتمال، ويكون ذلك التكرر راجعًا إلى تعدد الأشخاص الذين آخى النبي ﷺ فيما بينهم، وحالف فيما بين واحد منهم، والآخر مما أخرجه البخاري تحت الترجمة قبل هذا الحديث تعليقًا أو إسنادًا من مؤاخاة النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، ومؤاخاته بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع - رضي اللَّه عنهم جميعًا -، وإما أن يكون التعدد مرتين أو ثلاثًا راجعًا إلى معنى الكناية بالتثنية وبالجمع على معنى التكرر بدون نظر إلى خصوصية العدد، وعلى ذلك يكون ذكر العدد غير مقصود ولا مفهوم له، ولا تكون (أو) للشك، وإنما تكون للترديد على معنى أنه يكني عن ذلك بالمرتين أو الثلاث، ويجعل ذكر الثلاثة بعد المرتين قرينة على أن المراد بالمرتين مطلق الكثرة والتعدد، كما نقول: غير مرة، وذلك وإن كان من لوازم التعدد، فإنه أخذ شيئًا من لوازم المشبه به وجعله قرينة على التشبيه على طريقة الاستعارة المكنية.

وهذا المعنى وهو استعمال اسم العدد تمثيلًا للكثرة ولا سيما في التثنية، قد ورد في مواطن كثيرة؛ منها قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ ﴾ [الملك: 4]، ومنها حديث البخاري في الكلمات التي حث عليها النبي ﷺ وعلى التعلّق بها، وعبّر عنها بالكلمتين وإن كانت كلمات، وذلك في حديث: « **كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان اللَّه وبحمده، سبحان اللَّه العظيم** ».

* * *
* *
*

لا تحاسدوا ولا تَـناجشوا ولا تَـباغضوا ولا تَـدابروا ولا يَـبِعْ بعضُـكم على بيع بعض وكونوا عبادَ اللَّـه إخوانًا

بالسند المتصل إلى الشيخ الإمام، العَلَمِ الهُمام، الحافظ الحجة، أبي الحسين، مسلم ابن الحجاج القشيري النيسابوري - رحمه اللَّه تعالى ورضي عنه - إلى أن قال في صحيحه بسنده عن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول اللَّه ﷺ: « **لا تَحاسدوا، ولا تَناجشوا، ولا تَباغضوا، ولا تَدابروا، ولا يَبِعْ بعضُكم على بيع بعض، وكونوا عبادَ اللَّه إخوانًا. المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يَخْذله، ولا يحقره. التقوى هاهنا** - ويشير إلى صدره الشريف ثلاث مرات -، **بِحَسْبِ امرئ من الشر أن يَحْقِر أخاه المسلم، كلّ المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه** ».

لا شك أن الدعوات الدينية إنما جاءت لتوحيد الناس لا للتفرقة فيما بينهم، وأن توحيد العباد الذي أقيمت عليه الدعوات الدينية بأسرها إنما هو مستمد من عقيدة توحيد اللَّه تعالى ومتفرع عنها. فتوحيد اللَّه تعالى يقتضي توحُّد الناس فيما بينهم، واعتقاد العباد أن اللَّه تعالى واحد مع اعتقادهم أن اللَّه تعالى هو الذي خلقهم، وأن مبدأهم منه ومرجعهم إليه يقتضي لهم أن يوقنوا بأنهم في هذه الحقيقة متساوون خاضعون إلى مبدأ واحد وراجعون إلى غاية واحدة، فيشعرون بشعورهم بهذه العقيدة بوحدتهم وتقاربهم وتجانسهم، ويصيرون غير شاعرين بما بين بعضهم وبعض من الفوارق الاصطلاحية التي هي عند النظر إلى الحقيقة الدينية العليا ليست إلا فوارق وهمية.

ولذلك فإن اللَّه تعالى لما أراد أن يعرّف الإنسان بنفسه تعريفًا يرجع إلى إدراك الإنسان حقيقته الفردية ثم إلى إدراك الإنسان حقيقته الاجتماعية، جعل مبنى ذلك على إيقاظ الإنسان إلى ملاحظة أصل خلقته، حتى إذا اتجه إلى ذلك وأعمل فكره وسلك مسلك الاستدلال العقلي والنظر الذي دعا اللَّه تعالى إليه، فتوصل إلى الإيقان بأن اللَّه تعالى هو الخالق وهو المتصرف، وأن المعاد إلى اللَّه - المرجع إليه -، وأنه هو تعالى الذي يُقَدِّر أعمال الناس فيجازيهم بالثواب على أعمالهم الحسنة ويجازيهم بالعقاب على أعمالهم السيئة، فإن الإنسان عندما يوقن بذلك يشعر بأن كل إنسان لما كان مماثلًا له في كونه من صنع اللَّه وخلقه، وأنه مسيَّر بإرادة اللَّه تعالى وقَدَرِه، وأنه راجع إلى جزاء اللَّه تعالى

وحسابه، فإن شأن كل إنسان على هذا يصير شأن الإنسان الآخر. لذلك فإن اللّه تعالى نبّه الإنسان إلى هذه الحقيقة، فقال تعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ [الحجرات: 13]، وقال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ [العلق: 2]؛ ليبين للناس أن أصل خلقتهم واحد؛ لأن صانعهم واحد، ولأن المادة التي كوّنهم منها هذا الصانع الواحد إنما هي مادة واحدة خلق الناس من علق، أو خلق الإنسان من ذكر وأنثى.

ولذلك فإن الدعوات الدينية إذا عرّفت الناس بتوحيد اللّه تعالى، وليست جميع الأديان إلا آتية بالتوحيد، حتى إن ما طرأ في بعض الأديان من الشرك إنما كان أمرًا طارئًا عليها ليس من جوهرها ولا من أصلها، وإنما هو عرض لها عروضًا بما طرأ على ذلك الدين من التحريف أو التصحيف أو سوء الفهم أو سوء التأويل، إلى غير ذلك من الأسباب التي حُرِّف بها أصل ديانتهم.

ولذلك فإن القرآن العظيم جاء يشهد بهذه الوحدة بين البشر، ويؤكد أن الناس لم يكونوا إلا أمة واحدة، وأن اللّه تعالى لم يرسل الرسل إلا لأجل أن يؤكدوا هذه الوحدة، لا لأن يقرروا الاختلاف فيما بين الناس بعضهم مع بعض. فالرسل إنما جاؤوا موحدين البشر، واللّه تعالى يقول: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [البقرة: 213]، ويقول في الآية الأخرى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [يونس: 19]، فالاختلاف الذي كوّنه الناس بين بعضهم وبعض حين انتسبت كل طائفة منهم إلى ديانة، فانشقت بذلك عن الطائفة الأخرى وخالفتها وعادتها وتدابرت معها، إنما كان لأجل أن الناس حرّفوا عقائدهم، ولولا أنهم حرّفوا العقائد لكانت العقيدة الصحيحة التي هي عقيدة التوحيد كفيلة بأن توحد فيما بين بعضهم وبعض على النحو الذي أشرنا إليه وقررناه.

ولذلك فإن اللّه تعالى بعد أن ذكر إرسال الرسل، وبعد أن بيّن أن الناس كانوا أمة واحدة، وأنهم اختلفوا فبعث اللّه الرسل مبشرين ومنذرين ليجددوا الوحدة، وبيّن للرسل أن أمتهم أمة واحدة فقال تعالى: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون: 52]، ثم قال تعالى: ﴿ فَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [المؤمنون: 53]، بمعنى أن حقيقة التوحد والاجتماع التي بين الأمم إنما قررها الرسل، وجاء أتباعهم بعد ذلك فأفسدوها، فتقطعوا أمرهم الذي كان مجتمعًا؛ يعني أنهم فرّقوا ما جمع اللّه تعالى بينهم بإرسال الرسل، حيث قال اللّه تعالى للرسل بصريح قوله جل من قائل: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [الأنبياء: 92].

ولذلك فإن الدعوة الإسلامية الكريمة السمحاء التي جاء بها النبي ﷺ مصدقًا لما بين يديه من الرسل مجددًا للعقائد التي جاء بها الرسل من قَبل، التي هي عقيدة واحدة ودين واحد كما قال تعالى، وهي الدين الذي جدده اللّه تعالى إذ قرره على لسان نبيّه المصطفى سيد الأولين والآخرين محمد ﷺ، فقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ ﴾ [آل عمران: 19]، ولذلك فإن الذين أوتوا الكتاب كانوا علموا الحقائق التي في دين الإسلام، ثم ضلّوا عنها وتصرّفوا فيها بعد أن كانت موحدة فيما بينهم، فجاء الإسلام يصدق ما جاء به الرسل من بين يديه، ويجدد تلك العقائد ويقرر للناس حقيقة التوحيد التي حرّفوها وأعرضوا عنها حين جعلوا للّه شركاء - تعالى اللّه عن ذلك - وحين جعلوا للّه تعالى أولادًا - تعالى اللّه عما يصفون -، فجاء الإسلام يقرر أن اللّه تعالى واحد أحد صمد لم يلد ولم يولد، وأن الناس ينبغي أن يعرفوا هذه الحقيقة، وأن موسى ما جاء إلا بهذه الحقيقة، وأن عيسى ما جاء إلا بهذه الحقيقة، ولكن الناس ضلوا عنها فتصرفوا فيها واختلفوا، فجاء الإسلام يجددها ويؤسسها ويجمع فيما بين الناس فيها.

ولذلك فإن دعوة الإسلام إنما بنيت على أساس الإنسانية، بمعنى أن الدين جاء يقتضي أن الناس ينبغي أن يعودوا كما كانوا في أول أمرهم أمة واحدة لا أممًا ولا شعوبًا؛ لأن اللّه تعالى لم يجعلهم شعوبًا وقبائل إلا ليوحِّد بين أفرادهم لا ليفرق بين جماعاتهم، كما قال اللّه تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ﴾ [الحجرات: 13].

ولذلك جاء الدين الإسلامي يدعو إلى تجديد تعارف الإنسان بالإنسان، وإلى تقرير تكافؤ الإنسان مع الإنسان؛ فإن الإنسان من حيث هو إنسان هو مخلوق للّه تعالى، وجميع الآدميين الآخرين مخلوقون لنفس مَنْ خلقه هو، فلو كان الآلهة متعددين - جلّ اللّه عن ذلك - لصح للإنسان أن يكون بعضهم خيرًا من بعض، باعتبار أن الذي خلق بعضَهم خيرٌ من الذي خلق البعض الآخر، كما كان المشركون الوثنيون من اليونان ومن الرومان يعتقدون هذه العقائد الضالّة، فكانوا يعتقدون أن كل أمة تنتسب إلى إله، وأن كل أمة يجب أن تنصر إلهها وأن ينصرها، وأن الناس يتحاربون في سبيل نصرة آلهتهم، وأن الآلهة أيضًا يتحاربون في سبيل نصرة أتباعهم وعابديهم.

فلما علمنا نحن أن اللّه تعالى واحد، وأنه خالق لا غيره، فقد انتسب الناس جميعًا حينئذ إلى خالق واحد، ثم جاء اللّه تعالى يذكرنا بقوله المجيد أن المادة التي خلقنا منها والكيفية التي صورنا بها هي كيفية واحدة.

فاللّه تعالى خلق الإنسان من علق، فهي مادة واحدة، وخلق الناس جميعًا من ذكر وأنثى، فهي كيفية واحدة، ولذلك فلما اتحد المبدأ وهو الخالق واتحدت المادة وهي العلقة واتحدت الكيفية وهي الصدور عن ذكر وأنثى - لزم أن يكون الناس جميعًا متشابهين أَكْفَاء بعضهم لبعض، ولذلك فإن اللّه تعالى لما وجَّه الدعوة على لسان نبيه المصطفى وحبيبه المرتضى ﷺ لم يوجهها إلى طائفة معينة من الناس، فلم يقل تعالى: أيها العرب، ولا أيها العجم، ولكن قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾، وجعل الدعوة الإسلامية موجهة إلى الناس بهذا الاعتبار، باعتبار كونهم ناسًا؛ أي اعتبار كونهم متكافئين في الإنسانية متساوين في حقائقها الجوهرية الأولى وإن فرقت بينهم الأعراض، ودعا الناس أن يكونوا أنفسهم بأنفسهم؛ أي: إلى أن يكوّنوا وحدتهم بشعور أفرادهم حين يتحدون في الشعور بالحقائق الجامعة التي من شأنها أن تؤلف الإنسان مع الإنسان وأن تعطف بالإنسان إلى الإنسان.

وهذه الحقائق الجامعة التي طلب اللّه تعالى من الناس أن يتحدوا فيها إنما هي حقيقة العقيدة وحقيقة العبادة وحقيقة تنظيم العلاقات الاجتماعية بين البشر بعضهم مع بعض، وهذه هي عوامل التوحد الاجتماعي التي قام عليها الدين الإسلامي.

فالناس ينبغي أن يدركوا العقيدة الأولى التي هي الإيمان بوجود اللّه تعالى وبوحدانيته، وبإثبات صفاته العليّة التي هي صفات الكمال والجلال والاطمئنان إلى وجود الوحي، وبأن اللّه تعالى يبلِّغ للناس ما فيه رضاه أو عدمه بواسطة أنبيائه، وأن الأنبياء مبلِّغون عن اللّه تعالى مبشرين ومنذرين، وأن النبي محمدًا ﷺ جاء كما جاء الأنبياء من قبله مصدقًا لهم ومؤيدًا لدعوتهم وخاتمًا لرسالتهم، وأن الناس بلسان محمد ﷺ قد تلقّوا خطابًا من اللّه موجهًا إليهم، وهذا الخطاب يقتضي تعيينَ أعمالٍ طَلَبَ اللّه تعالى من الناس أن يقوموا بها، وهي أعمال الخير والبر، وتعيين أعمال أخرى طلب اللّه تعالى من البشر أن يتركوها وينكفّوا عنها، وهي أعمال الشر والفحش والفجور والعدوان، وأنه عرفهم بأنهم إذا ساروا على حسب ما أمرهم ﷻ كانوا مطيعين فكانت أعمالهم حسنة، وأنهم إذا ساروا بخلاف ذلك كانوا عاصين فكانت أعمالهم سيئة، وأن الذي يترتب عن حسن الأفعال بالطاعة إنما هو الثواب، وأن ما يترتب عن قبح الأفعال بالمعصية إنما هو العقاب؛ ولذلك فإن الناس إذا أدركوا هذه الحقيقة واطمأنوا لها أصبح الذي في صدر كل واحد منهم نفس الذي في صدر الآخر، والذي تكوّن به ذهن الواحد منهم عينُ ما تكون به ذهن الآخر، فأصبح الناس متساوين في حقائقهم الجوهرية الباطنية.

ثم إن اللَّه تعالى شرع للناس العبادات ليعرفوه تعالى وليذكروه بها، وليطهروا أنفسهم من أدران الشهوات، وليرجعوا إلى اللَّه تعالى حتى تحملهم العبادات على الامتثال لأوامره وطلب فعل الخير وترك الشرّ، كما قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45].

ثم جعل نظامًا للعلاقات الاجتماعية فيما بين بعضهم وبعض، فحرّم على الناس العدوان بعضهم على بعض، وحرّم عليهم أن يكون العدوان متعلّقًا بالبدَن أو متعلّقًا بالمال أو متعلّقًا بالعرض، وأراهم الطرق التي يمكن أن يتعاملوا بها محققين لأمن بعضهم من جهة بعض في النفوس والأموال والأعراض، فشرع لهم بذلك نظام المعاملات، وأراهم في معاملاتهم الحلال والحرام، وبين لهم أن لا حق لهم في أن يتعامل بعضهم مع بعض إلا بمقتضى ما شرع لهم اللَّه من أحكام المعاملات، وأنهم إذا تعاملوا على ذلك الوجه الشرعي كانت معاملاتهم صحيحة نافذة، وإذا لم يتعاملوا على الوجه الشرعي كانت معاملاتهم غير صحيحة وغير نافذة، بمعنى أنها تقتضي العقاب في الآخرة وتقتضي البطلان في الدنيا بواسطة السلطة الشرعية التي هي السلطة القضائية التي أقامها اللَّه تعالى لمراقبة تصرفات المكلّفين فيما بين بعضهم وبعض، حتى تُمضِيَ منها ما يَمضي، وتردّ منها ما يُردّ، بناءً على أن التعامل المنهي عنه باطل، وأن التعامل المأمور به صحيح.

وعلى ذلك تقررت العلاقات الاجتماعية فجاءت العبادة فرعًا عن العقيدة، وجاءت العلاقات الاجتماعية فرعًا عن العبادة، وتساندت هذه الحقائق الثلاث بعضها إلى بعض فتقررت العقيدة أولًا، ثم تفرعت من العقيدة أحكام العبادات، ثم تفرعت من العبادات أحكام المعاملات، فإذا اتحد الناس جميعًا في ذلك وأيقنوا بالعقيدة وتوجهوا إلى معبود واحد يعبدونه على صورة واحدة، ونظموا التعامل فيما بين بعضهم وبعض بمقتضى ما شرع لهم إلَههم المعبود من الشرائع، فأصبحت معاملة الإنسان للإنسان ليست مبنية على نظر الفرد إلى الفرد، وإنما هي مبنية على اتجاه النظرين من المتعاملين معًا إلى الحقيقة الجامعة بينهما وهي حقيقة العقيدة الأولى، التي تقتضي أن اللَّه تعالى خلقهم، وأن إليه مرجعهم ومآبهم، وأنهم محاسبون لديه فمجازون بالنعيم أو بالجحيم، فإذا اتحد الناس في ذلك فإن معاني الفروق التي هي موجودة فيما بينهم تكون معاني زائلة زائدة غير مشعور بها، فاختلاف الأنساب لا يُغني إذا كان الناس متحدين في العقيدة والعبادة ومنظمين تعاملهم على الرجوع إلى اللَّه، فأي أثر لاختلاف الأنساب فيما بينهم، وأي

معنًى لمن يعبّر عنه بالشريف أو لمن يعبر عنه بالسوقة واختلاف الأوطان، كذلك إذا اتحد الناس في معرفة الخالق وعرفوا أن الأرض كلها مع جملة العالم والعوالم هي للَّه تعالى، كما قال اللَّه تعالى: ﴿ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾، وأن الأرض بجميع أقطارها وجميع سكانها هي جزء صغير من هذه العوالم الكبيرة الراجعة إلى اللّه تعالى، فإن معاني الفروق والحدود بين الأوطان وتسمية هذا القطر وذكر القطر الآخر، إنما تصبح معاني لا أثر لها في نفوس الذين اقتنعوا بهذه الحقيقة الاعتقادية العليا.

ومن باب أولى أن يكون نظام الطبقات الذي يرجع إلى أن إنسانًا خير من إنسان، وأن إنسانًا أعلى قدرًا من إنسان آخر، وأن الذي يشتغل بعض الأشغال يعتبر شغله شريفًا، وأن الذي يشتغل شغلًا آخر يعتبر شغله حقيرًا، فإن المعاني التي طالما اطمأن إليها الناس ففرقت فيما بين بعضهم وبعض حتى أقيمت مجتمعات كثيرة على نظام الطبقات تصبح عند الذي يوقن بالحقيقة الإيمانية العليا أمرًا مهدومًا موضوعًا لا حقيقة له؛ لأن الناس جميعًا يصبحون للَّه وكلُّهم من أصل واحد، وكلهم لآدم وآدم من تراب، وكذلك اختلاف الأمكنة واختلاف الألوان؛ مما جعله الناس أساسًا لافتراق بعضهم عن بعض.

فجميع هذه الفوارق إنما تكوّنت واطمأن الناس إليها وآمنوا ببعضها فبنوا عليها نظمهم، فبنيت نظم على أساس اعتبار الأنساب كما جاء نظام القبائل عند العرب، وبنيت نظم أخرى على اعتبار الأوطان كما جاء نظام السلطنات عند الرومانيين واليونانيين، وبنيت نظم أخرى على اعتبار الطبقات كما جاء نظام الطبقات أو الكاست الذي يوجد في بلاد الشرق الأقصى، وبنيت روابط أخرى على اعتبار اللغات كما تفرقت الجماعات الأوروبية باعتبار الوحدات اللغوية، وبنيت سياسات أخرى على اعتبار الألوان، وهو ما يسمى بالسياسات العنصرية. فإن كل ذلك إنما نشأ من الغفلة عن ملاحظة العقيدة الجامعة بين البشر، ألا وهي أن اللَّه تعالى واحد وأنهم يرجعون إلى صنع ذلك الواحد على نسبة واحدة، وأن ما ظنّوه مخالفًا فيما بينهم إنما ينبغي أن يكون موحِّدًا؛ لأنه لم يتكون إلا بخَلْق ذلك الواحد وبصنعه.

فاللَّه تعالى هو الذي خلق الأنساب، وهو الذي خلق الأوطان، وهو الذي أعطى الناس باعتبار إرجاع ذلك إلى الحقيقة الاعتقادية العليا التي تبين للإنسان أن التفرق أمر وهمي لا حقيقة له، بل إنه ينبغي لجنس الإنسان أن يكون موحدًا لا ينبغي أن يكون مفرقًا، كما قال اللَّه تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ [الحجرات: 13]؛ يعني إن ما ظننتم أنه يفرق فيما بينكم إنما جعلناه في الحقيقة ليؤلف فيما بينكم لا ليفرق فيما بينكم.

وعلى أساس هذه الدعوة بنيت الدعوة التالية، وهو أن الناس إذا شعروا بوحدتهم وأنهم عنصر واحد، وأن اللَّه تعالى خلقهم بإرادة واحدة وسيَّرهم بشرع واحد، وأرجعهم إلى حقيقة واحدة من المحاسبة بين يديه عند الرجوع إليه، فإنه ينبغي لهم أن يترابطوا فيما بينهم على أساس هذا الإيمان، وذلك لأن يتخذوا الشريعة التي شرعها اللَّه تعالى لهم بما اشتملت عليه من أحكام العبادات وأحكام المعاملات، فيجعلوها ميثاقًا قارًّا رابطًا فيما بين بعضهم وبعض، على معنى أن يلتزم كل واحد ببقية الناس جميعًا، أن لا حق له في أن يعاملهم أو أن يسير معهم إلا على مقتضى ما تضمنه هذا الميثاق الذي هو المشتمل على الأحكام الشرعية.

فابتدأ اللَّه تعالى يقرر للناس الأحكام، وتَغيّر الخطاب الإلهي، فبعد أن كان اللَّه تعالى يخاطب مخاطبيه بشريعة الإسلام بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ بعد أن تكوّنت منهم طائفة مؤمنة آمنت بحقيقة الإنسانية الأولى التي دعا اللَّه تعالى إليها، أخذ هؤلاء الذين آمنوا واطمأنوا إلى هذه الحقيقة فأصبح يوجه خطابه إليهم على معنى أنه يريد منهم أن يسيروا على شرائع معينة، لما كانوا قد آمنوا بالعقيدة التي هي أساس تلك الشرائع ومبناها، فأصبح تعالى يخاطب المكلَّفين بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾، وبذلك اختلفت صيغ الخطاب القرآني في الآيات المدنية عن صيغ الخطاب القرآني في الآيات المكية.

ففي الآيات المكية كان القرآن يوجه خطابه بصيغة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾، وفي الآيات المدنية التي أتت بعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة أصبح القرآن يوجه خطابه بصيغة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾، وبذلك أصبحت في الجامعة الإسلامية صفتان مترتبتان إحداهما على الأخرى؛ **أولاهما**: الصفة التأسيسية التي هي صفة الإنسانية، **والثانية**: الصفة التكوينية التي ارتبط بها الناس بعضهم مع بعض ارتباطًا عمليًّا إيجابيًّا، وهي صفة الإيمان، فدعا أولًا إلى إقرار الشعور بالصفة التأسيسية طيلة ما بين بَعْثة النبي ﷺ في مكة وبين هجرته منها إلى المدينة، ثم أصبح يدعو الناس على اعتبار الصفة التكوينية، وذلك طيلة ما بين هجرة النبي ﷺ إلى المدينة وانتقاله إلى الرفيق الأعلى.

ففي المدينة المنورة بعد الهجرة تكوَّن هذا المجتمع المثالي الذي لا عهد للإنسانية به من قبل، وهو المجتمع الإسلامي الذي بني على طرح الأنساب والأوطان والطبقات والألسنة والألوان، فأشركوا المهاجرين في حق المواطنة، وجعلوهم سادة في المدينة المنورة التي كانوا غرباء فيها، وجعلوا سيد الجميع فيها صاحب الدعوة الذي وفد على

المدينة وفودًا، وهو النبي ﷺ. فالأنصار أيضًا قد تخلَّوا عن سيادتهم وأشركوا غيرهم فيما كان من حقهم، ثم خضعوا لسيادة عليا مطلقة ليست من مدينتهم، وإنما هي سيادة آمنوا بها بشعورهم بحقيقة الدعوة التي دعا إليها النبي ﷺ. ومن هذا التآخي الذي حصل بين المهاجرين والأنصار تأسَّس التآخي الذي تعاقب بعد ذلك في أجيال المؤمنين على مرِّ العصور والقرون.

فإذا كان الإسلام مؤلِّفًا بين المهاجرين والأنصار، وإذا كانت رئاسة النبي ﷺ وسيادته مرجع شعورهم بوحدتهم، فإن ذلك قد استمر فيما بينهم كما استمر فيما بين أعقابهم، فنشأ أعقابهم من المسلمين شاعرين بهذا الامتزاج والاختلاط، ومتخذين من إقرارهم بشرف النبي ﷺ أمرًا موحدًا فيما بينهم، ومن اتحادهم في العقيدة أمرًا مؤاخيًا فيما بين بعضهم وبعض، قال اللّه تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: 10]، وقال تعالى في الأجيال التي نشأت بعد المهاجرين والأنصار: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [الحشر: 10]، فجعل الإيمان رابطة بين عناصر الجيل الأول، ثم جعله رابطًا بين الأجيال الآتية وبين الجيل المتقدِّم، على معنى أن الذي وحَّد بين عناصر الجيل المتقدم يوحّد بينه وبين الأجيال الآتية، ثم يوحّد تلك الأجيال بعضها مع بعض باعتبار أن الحقيقة الإيمانية التي قال اللّه تعالى بسببها: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ هي متحققة فيما بين السابقين واللاحقين بما أشار به قوله تعالى: ﴿ وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ ﴾.

فنظام الجماعة الإسلامية إنما هو نظام مؤلَّف على أساس العقيدة الدينية، والتشريع العملي لم ينتظم إلا بعد تأسيس الوحدة الاعتقادية؛ حيث إن الأخوّة بين المسلمين إنمّا نشأت من اتحاد العقيدة واتحاد المدارك الذهنية المتفرعة عن العقيدة واتحاد العوامل النفسية من النوايا والإرادات والانفعالات التي هي متفرعة عن العقيدة ومتحكمة في العمل.

ولذلك ورد في حديث الصحيحين عن أنس بن مالك ﷺ: « **لا يؤمن أحدُكم حتى يحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه** »، فاستعملت الأخوّة كما استعملت في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾، وجُعِلَت تلك الأخوة ذات أثر يبدو في الميول والانعطافات، وهو أن الأخ لا يكون أخًا حقيقيًّا إلا إذا كان يحب أن ينال أخوه من الخير مثلما نال هو، وأن يتجنب أخوه من الشر مثلما تجنب هو.

ولحماية هذه الوحدة الأخوية بين المؤمنين جاءت الوصايا النبوية الحكيمة، فإن النبي ﷺ بما فُتِحَ له من المعارف الكونية قد أيقن أن فيما يحدث بين الناس ما يدعو إلى التنافر بحسب الطبع الحيواني المرفوض في الإنسان الذي يبدو عند الشهوة وعند الغضب، والذي يدفع به إلى إيثار قيامه الانفرادي على القيام الاجتماعي، وهو معنى الأنانية، وأن هذا سيتطرق إلى الناس من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون، فاتجه النبي ﷺ إلى أمّته بالوصايا الحكمية يكوّن من مراقبة من نفسه بصيرة تنظر إلى أعمالهم فتراقب هل هي جارية على ما يقتضي هذا المعنى من الأخوة الذي جاء به الكتاب والسنة أو ليست جارية على ذلك، وأخذ ينظر إلى المعاني التي هي من الأعمال التي قد لا يدرك الناس آثارها في نفوسهم، والغايات التي يمكن أن تنتهي إليها من تصديع وحدتهم، فنبَّههم إليها وحذَّرهم منها بما هو موصوف به ﷺ من الرحمة بأمّته والرأفة عليهم.

ومن ذلك هذا الحديث الذي استهللنا بذكره في حديثنا هذا، وهو قوله ﷺ: « **لا تَحاسدوا ولا تَناجشوا ولا تَباغضوا ولا تَدابروا** »[1].

فقد ابتدأ هذا الحديث بصيغ نهي متعددة متعاقبة هي أربع صيغ جاء اشتقاقها على مثال بناء واحد، وهو بناء فعل النهي من صيغة (تفاعل، يتفاعل) التي هي دالة على الأمر الذي يقع بالتقابل بين الطرفين، وأجراها ﷺ على حكم واحد حتى في الاكتفاء عن إحدى التاءين بالأخرى من (تاء التفاعل، وتاء المضارع)، فقال ﷺ: « **لا تَحاسدوا ولا تَناجشوا ولا تَباغضوا ولا تَدابروا** »، وأتى بهذه الصيغ متعاقبة كذلك متشابهة على نظام واحد في الاشتقاق وعلى إتباع للقريب منها بقريبه حتى يحصل التجانس التام لأمور: أولها الحرص على العلوق بالأذهان؛ لأن إيراد هذه الكلمات على ما هي عليه بما فيها من التجانس وبما انتظمت عليه من الانتظام يكون مُعِينًا على علوقها بالأذهان شأن الكلام السلس الرقيق الذي يعلق بالأذهان علوقًا أسرع من علوق غيره، وثانيًا لأن يبرز حِسّيًّا المعنى الاعتباري الذي هو متكون بالترابط والتسلسل الذي بين هذه الأخلاق بعضها مع بعض، وهي عدم التحاسد وعدم التنافر وعدم التباغض وعدم التدابر.

فكما أن الصيغ جاءت منتظمة متسلسلة، فكذلك المعاني هي منظمة ومتسلسلة، بمعنى أن كل نهي من هذه الأمور التي نُهي عنها هو مرتبط بالأمر الآخر الذي نُهي عنه؛ لأنها تصدر عن دواعٍ واحدة ويتفرع بعضها عن بعض.

---

(1) رواه البخاري.

فنهى ﷺ عن التحاسد، ومعلوم أن التحاسد داء نفسي؛ لأنه عبارة عن ألم يحصل للنفس الشريرة لرؤية غيرها في نعمة بدون أن يكون ذلك الغير قد آذاها ولا أضرّ بها، وإنما يبدو شر النفس وأثر النزعة الشيطانية في أنها تتألم لرؤية غيرها في خير؛ ولذلك فإنها تصبح حريصة على زوال تلك النعمة، حتى إنها ترتكب لذلك الوسائل الإجرامية، ولذلك فإن اللّه تعالى لقّننا أن نستعيذ من شر الحاسدين، فقال تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ [الفلق: 5].

وأما التناجش فإنما هو تفاعل من (النجش) بالنون والجيم والشين، والنجش إنما هو عبارة عن الزيادة في السلعة عند النداء عليها لا على الحقيقة لرغبة فيها أو ليشتريها، ولكن ليشط على الذي يريد أن يشتريها ليرفع ثمنها بطريقة التحيّل، وهذا لا يخفى أنه أمر مبني على التحيّل، ومبني على الإضرار بالغير بدون منفعة للذي تولى ذلك العمل، فهو من السلوك المبني على البغضاء والمبني على الكيد والمبني على الحسد؛ لأن الذي يتولى هذا العمل الشنيع إنما يكون حافزًا لغيره على تحصيله على تلك البضاعة بالثمن الذي يحصل عليها به، فيريد أن يحمله على أن لا يحصل عليها أبدًا لعجزه، أو ألّا يحصل عليها إلا بثمن باهظ مجحف به، ولذلك جعل النبي ﷺ هذا العمل مظهرًا من مظاهر الإخلال بالأخوة مثل التحاسد، وأتى به بعد التحاسد منسجمًا معه في قوله ﷺ: « **لا تَحاسدوا ولا تَناجشوا** » إشارة بالتناسب اللفظي إلى التناسب المعنوي الذي بين هذين العملين الناقصين الجائرين، ثم نهى ﷺ عن التباغض، التفاعل، والتباغض هو اسم فاعل من البغض، الذي هو من بَغِضَ يبغض، بمعنى: كَرِهَ الشيء، ولم يَرُقْ له أصل وجوده، وتمنّى أن لا يراه، ولذلك يعبر عن انصراف الإنسان عن الإنسان وعدم ميل الطبع إلى الطبع بالبغضاء، ويقال: إنّ فلانًا بغيض لفلان، بمعنى أنه لا يحبه لأنه قد يكون لديه طبع يكره ذلك الشخصُ وجودَه.

أما التدابر فقد بينه مالك ﷺ في الموطأ بأنه عبارة عن إعراض عن أخيك المسلم فتدبر عنه بوجهك، وهذا فيه من الأذى وفيه من بطلان التعاون؛ لأن الناس إذا أقبل بعضهم على بعض ونظر بعضهم إلى بعض وساروا في طريق واحدة، استطاعوا أن يتعاونوا، وأن يُنْتِجُوا الخير بتعاونهم، فإذا تدابروا وَوَلَّى كل واحد منهم ظهره للآخر ولم يقبل عليه فإنهم قد تفرقوا وتباغضوا، ولأجل ذلك فإن التدابر الذي جاء بعد التباغض هو أثر من آثاره، كما أن التناجش الذي جاء بعد التحاسد هو أثر من آثاره أيضًا.

ثم قال ﷺ: « **ولا يبعْ بعضُكم على بيع بعض** »، ومعنى « **على** » هذه الزيادة على البيع بمعنى إبرام بيع ثانٍ بعد انعقاد البيع الأول، وهذا أمر يرجع إلى الإخلال بما هو واجب بين المسلمين بعضهم مع بعض من معنى التسامح وطيب النفس وترك المزاحمة وترك المنافسة، ولذلك ورد في الحديث الآخر عن أبي هريرة ﷺ أيضًا صيغة: « **ولا تَنافسوا** »، فإن معنى: « **لا يبع بعضكم على بيع بعض** » راجع إلى معنى: « **ولا تنافسوا** »، ومعنى « بيع البعض على بيع بعض »: أن الإنسان بعد أن يبيع لأخيه شيئًا يأتي أخ آخر من المسلمين فيحاول أن يشتري نفس ذلك الشيء ويحمله على أن يرجع في العقدة التي عقدها لأجل أن يبيع له تلك البيعة من جديد، وهذا أمر فيه الغش والغدر والحرص على الأنانية والاستئثار ما لا ينبغي أن يكون بين أخوين.

ولذلك فإن النبي ﷺ كما نهى في هذا الحديث عن أن يبيع بعضنا على بيع بعض، نهى في هذا الحديث الآخر أيضًا أن يخطب أحدنا على خطبة أخيه، وذلك في خطبة الزواج؛ بمعنى أن الشخص إذا ركن إلى زوجة واتفق معها أو مع ذويها على أن يتزوج بها، فإن ذلك يجعل خطبتها من غيره محرمة، ولو لم ينعقد العقد؛ لأن مجرد التراكن والاتفاق والرضا والنية على العقد بالركون والتراضي يجعل الذي أتى مؤذيًا للذي تَرَاكَن التَّراكُنَ الأول ومنافسًا له، كأنه يريد أن يختطف شيئًا منه لأجل أن يستأثر به هو دونه، ولأجل ذلك نهى عن خطبة أحد على خطبة أخيه، كما نهى عن بيعه على بيعه، أو عن صونه على صونه كما في الحديث الآخر.

وبهذا يتبين لنا أن الحديث قد اشتمل على خمسة أمور منهي عنها:

- أمران نفسيان؛ وهما: التحاسد والتباغض.
- وأمران عمليان؛ وهما: التناجش والتدابر.
- وأمر مفرد هو أمر عملي يُعَنْوِنُ عن داء نفسي؛ وهو: بيع بعض على بعض.

ووقع تنسيق هذه النواهي بإتباع كل أمر نفسي بأمر عملي، فقيل: « **لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا** »، ثم أتبع ذلك بالنهي عن بيع بعض على بيع بعض؛ لأن الأمور الأربعة الأولى إنما تتحقق بين طرفين فقط، فالتحاسد يقتضي حاسدًا ومحسودًا، والتباغض يقتضي باغِضًا ومبغضًا، والتناجش يقتضي مزيدًا ومزيدًا عليه، والتدابر يقتضي مُعْرِضًا ومُعْرَضًا عنه.

أما الأمر الخامس وهو بيع البعض على بيع البعض فإنه يقتضي اشتراك ثلاثة، وبذلك يكون فيه معنًى من الأذى الزائد؛ لأنه أذًى مبنيٌّ على تدبير وتآمر؛ لأنه يأتي إلى صاحب السلعة المبيعة فيريد أن يحمله على الرجوع في بيعه، وبذلك يتعاون هو وصاحب السلعة على الأذى بالغير، فيكون هذا التعاون تعاونًا ذميمًا كما قال اللَّه تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: 2].

ثم قال ﷺ: « **وكونوا عبادَ اللَّه إخوانًا** »، فقوله ﷺ: « **عباد اللَّه** » يجوز أن يكون نداءً متوسطًا بين اسم كان وخبرها، وكأنه قال: كونوا يا عباد اللَّه - على تقدير حرف النداء - إخوانًا، ويكون خبر كان قوله: « **إخوانًا** »، ويجوز أن يكون هو خبر كان، ويكون ﷺ قد أمر الناس أن يكونوا عباد اللَّه بمعنى: أن يوقنوا بهذا، وأن يسيروا على مقتضاه. ثم أتى بكلمة « **إخوانًا** » بدلًا من قوله: « **عباد اللَّه** » الذي هو خبر كان.

وقد أشير بهذا إلى أن الشعور بعبودية اللَّه تعالى تقتضي أن يكون الشاعر بها مؤاخيًا للذين يشعرون معه نفس ذلك الشعور: « **المسلم أخو المسلم** »، فهذا الاستئناف أريد به تقرير وجه النهي عن أن يسير المسلم مع المسلم على ما نهى عنه أولًا في قوله ﷺ: « **لا تحاسدوا ولا تناجشوا** »، وأريد منه بيان الوجه الذي من أجله أمر المسلمين أن يكونوا إخوانًا أخوّة مستمدة من شعورهم بعبوديتهم للَّه تعالى، فقال ﷺ: « **المسلم أخو المسلم** »، ولذلك فرّع من هذه الجملةَ الموالية، وهي قوله ﷺ: « **لا يظلمه ولا يخذله** »، فكان قوله: « **المسلم أخو المسلم** » واقعًا بين طرفي الكلام موقعًا بديعًا؛ لأنه جاء مجيء التأكيد والتعليل للكلام الأول، كأنه قيل: لماذا لا نتحاسد ولا نتناجش ولا نتباغض ولا نتدابر ولا يزيد بعضنا على بعض، أو لا يبيع بعضنا على بيع بعض؟! فنبه أن ذلك لأننا إخوة، ولأن أخوَّتنا من يقيننا بعبوديتنا للَّه تعالى، فإذا أيقنا بذلك لزم أن نمتنع عن هذه الأعمال، فكان تعليلًا لاحقًا للكلام السابق، ثم كان واقعًا موقع التقديم والتمهيد للكلام اللاحق، وهو قوله ﷺ: « **لا يظلمه ولا يخذله** ».

فإن النبي ﷺ أخبر خبرًا آيلًا إلى معنى النهي من باب استعمال الخبر في معنى الإنشاء، فقال: إن المسلم لما كان أخًا للمسلم، فإنه ينبغي أن يكون على هذه الكيفية؛ يعني: أن يكون مُخبَرًا عنه بأنه لا يظلمه، والظلم هو ما ينافي العدل، وأن يكون مُخبَرًا عنه بأنه لا يخذله، والخِذْلان هو ما ينافي النصر؛ ولذلك فإن المسلم لما كان أخًا للمسلم يجب عليه بمقتضى كونه أخًا له في عبوديته للَّه تعالى أن يسير معه على نظام العدل وعلى نظام التناصر، وأنه إذا لم يعدل معه وإذا لم يناصره فقد أخل بالأخوَّة، وإذا أخلَّ بالأخوّة فإنه

يوشك أن يُخِلّ بالإسلام؛ لأن الأخوة آتية من الإسلام: « **المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله** »، فإذا ظلمه فليس بأخيه، وإذا أصبح معاملًا على أنه ليس بأخيه فقد أصبح ذلك آيلًا إلى أنه يريد أن ينسلخ عن الرابطة الإسلامية؛ لأنه لو أيقن برابطة الإسلام لاعتبر أن أخوّة المسلم تمنعه من الظلم وتمنعه من الخذلان.

والخِذْلان لما كان ضد النصر، فإن النهي عنه يقتضي الأمر بتناصر المسلمين فيما بين بعضهم وبعض، وهذا النصر ينبغي أن يكون في جميع الحالات، وقد قال النبي ﷺ: « **انصر أخاك ظالمًا أو مظلومًا** »، ولكن معنى هذا النصر ينبغي أن يفهم على حقيقته، وذلك بتحكيم العصور الأولى والمبادئ المُسَلَّمة التي أقيمت عليها الشريعة الإسلامية، فمعلوم أن اللّه ينهى عن الظلم. وقد تكررت الآيات التي تنهى عن الظلم وتشنع به، وأن اللّه تعالى يأمر بالعدل. ولذلك فإن الأخ المظلوم إذا انتصرنا إليه، فإنما ننتصر إليه لنرد الظلم ونُقِرّ العدل، وأما الأخ الظالم فانتصارنا له لا يكون على معنى إعانته على الظلم؛ لأننا لو أعنّاه على الظلم كنا قد أخللنا بالأخوة الرابطة بيننا وبينه؛ لأن الأخوة تقتضي التناصر وتقتضي حرص الأخ على إيصال الخير لأخيه، وتقتضي أن يحب الأخ لأخيه ما يحب لنفسه.

ولذلك فليس من المحتمل أن يكون الأمر بنصرة الظالم على معنى إعانته على الظلم، وإنما الأمر بذلك على معنى أنه ينصره على نفسه الأمارة بالسوء، ويردّه إلى طريق الخير ويحمله على التزام ما فيه الخير، وعلى الكفّ عمّا لا خير فيه، وذلك هو حقيقة النصر له؛ لأنه إذا رآه مظلومًا دفع عنه الظلم المسلَّط عليه من الغير، وإذا رآه ظالمًا دفع عنه الظلم النابع من نفسه. فالنصرة تكون في جميع الحالات لردّ الظلم الآتي من طرف آخر.

وأما الظلم الذي هو صادر منه فالمسلم منتصب بمقتضى هذا لأنْ يقيم العدل، ولأنْ يردّ الظلم، ولأنْ ينصر المسلم على الإسلام وعلى الحقيقة وعلى الصلاح مما أمر اللّه تعالى به، لا أنْ ينصره عما نهى اللّه تعالى عنه من الفحشاء والمنكر والبغي. وهذا المعنى هو الذي حذّر بمقتضاه النبي ﷺ من عصبية الجاهلية أو من حميّة الجاهلية، حيث كان الناس يتناصرون للأشخاص لا للفضائل. فعرفنا أن النصر ينبغي أن يكون للمسلم من حيث كونه مسلمًا؛ أي بإعانته على توطيد عقائد الإسلام وإقامة شرائع الإسلام، ولذلك قال النبي ﷺ: « **التقوى هاهنا** »، وأشار إلى صدره؛ حيث أراد أن يعرّف أن التقوى ليست في ظواهر الأعمال، وإنما هي فيما ترتبط به ظواهر الأعمال من العقائد.

وإنما هو مشار به إلى ذلك المكان على معنى الكناية؛ يعني: أن التقوى ليست في الأعمال الظاهرة، وإنما هي في المدارك الذهنية والعوامل النفسية التي هي خفيَّة وليست ظاهرة، فأشار بقوله: « **هاهنا** » إلى معنًى خفيّ؛ يعني أن التقوى في الباطن الذي يتصرف في الأعمال، وليست في الأعمال الظاهرة بذاتها. وبذلك نبّه المسلمين إلى أنه لا ينبغي لهم أن يكتفوا فيما بين بعضهم وبعض بحسن المعاملة أو بالكفّ عن الأذى حتى يكون المسلم مجافِيًا للمسلمين متنكّرًا لهم، يقول: إنني لم أوذِ مسلمًا، ولم أفعل معه شيئًا مما نهي عنه، ولكنني مع ذلك لا أريد أن أخالطهم ولا أريد أن أطمئن إليهم، وهو الداء الذي كثيرًا ما يتسرّب إلى النفوس مما يُحَبِّبُ إلى المؤمنين أحيانًا أن يتركوا عيشة الجماعات الإسلامية، فينعزلوا عنها أو ينغمسوا في الحياة في جماعات أخرى، معتقدين أنه حين حمى الناس من إذايته وحمى نفسه من إذايتهم فقد تعامل معهم بالحسنى والعدل وكثير من الصفات التي أمر اللَّه بها النبي ﷺ، حتى يتجنب شرًّا عظيمًا يرجع إلى شعور المسلم النفساني نحو أخيه المسلم بقوله: « **بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم** »؛ يعني يكفي المسلم شرًّا - بمعنى أن هذا شر عظيم ليس وراءه شر - أن تكون نفسه مشتملةً على احتقار مسلم، أو من باب أولى على احتقار جماعة المسلمين، وإن كان لا يؤذيهم ولا يناجشهم ولا يدابرهم ولا يبيع على بيعهم، فإنه ينبغي أن يكون لهم في باطن نفسه مشتملًا على الوفاء وعلى المودّة، وعلى الحرص على التعامل معهم والاندماج فيهم، لا على الانسلاخ عنهم واعتزالهم.

وهذا إنما يكون مبنيًّا على تقرير المعنى الذي ابتدأنا بتقريره، وهو اعتقاد التكافؤ بين المسلمين، وقد بيّن النبي ﷺ في حديثه في قوله ﷺ: « **المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يَـدٌ على مَن سواهم** »[1]، فأكد النبي ﷺ هذا الشعور من المسلم بكفاءة المسلم له، وبيّن أن الشرّ العظيم الذي ينبغي أن يُجَنِّب منه المسلم نفسه هو أن يعتقد أن المسلم الآخر دونه، وأن يحتقره لأمر من دواعي الاحتقار التي قلنا: إن العقيدة بنيت على اطِّراحها؛ من اختلاف الأنساب، واختلاف الألوان، أو اختلاف الطبقات، أو اختلاف الحظوظ من الرزق، إلى غير ذلك.

ثم قال ﷺ: « **كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه** »[2]، فأتى بالكل مضافًا إلى المسلم، ثم بعد ذلك، أبدل من هذا الكل بدل اشتمال قوله ﷺ: « **دمه، وماله، وعرضه** »،

---

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه.

(2) أخرجه النسائي في السنن الكبرى.

لِيُبيّن أن المسلم في الحقيقة ليس إلا هذه الأمور، إن المسلم ليس ذات المسلم المجردة عن حظوظه وعن حقوقه، ولكن المسلم إنما يتجلى في هذه الأمور التي **أولها** وجوده، **وثانيها** حظه من الحياة الإنسانية، وهو معنى الحرية، **وثالثها** كرامته، فينبغي أن يكون حافظًا للمسلم في جميع المعاني الحسّية والاعتبارية؛ أعني: أنه يحترم دم المسلم، وذلك معنى النهي عن القتل والنهي عن القتال، ويحترم مال المسلم بمعنى أنه يُمَكّنه من حرية التصرف فيما أعطاه اللّه تعالى من رزق، وما مُكِّن له من حق التصرف بمقتضى ما شرع من الأحكام الراجعة إلى تصرف الناس في الأموال والحقوق، فلا يعتدي عليه، ولا يتعامل معه معاملة فاسدة يستحلّ بها ماله بغير وجه شرعي، كما قال ﷺ: « **عَلامَ يأكل أحدكم مال أخيه؟** »[1]. ولا يتحيّل عليه في المال والمعاملة، وأن يحميه في عرضه وذلك هو معنى الكرامة، بألّا يضره بما يكره وأن لا يغتابه، قال اللّه تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: 12]، وعبّر عن هذه الأمور بأنها حرام، والحرام هو بمعنى الشيء الذي أعطاه اللّه تعالى من حرمة ذاته العليّة ما يقتضي منع الناس من المساس به، ولذلك قال: « **كل المسلم على المسلم حرام** »، ثم فصل ذلك بطريق البدلية، ثم قال: « **دمه وماله وعرضه** »؛ يعني أن دم المسلم على المسلم حرام، ومال المسلم على المسلم حرام، إلا بوجهه، وعِرْضُ المسلم على المسلم حرام، بمعنى أن اللّه - تعالى - حرّم هذه وجعلها حَرَمًا لا يُمسّ؛ لأن مَنْ مسّ بها فقد اعتدى على ما أراد اللّه تعالى أن لا يمس به، ولذلك فإن الإنسان يحسن معاملة أخيه المسلم، لأجل أن اللّه تعالى حرّم معاملته على غير وجه الإحسان، لا لأجل وجهه هو، ولو كان هو قد أتَى معه مِن الشرّ ما يقتضي أن يردَّ إليه ذلك الشرّ، لولا أن اللّه تعالى حرّم دم المسلم وماله وعرضه.

هذا هو الذي أكده النبي ﷺ في آخر وصاياه لأمته، وذلك ما ورد في خطبة حجة الوداع بقوله ﷺ: « **ألا إن دماءَكم وأموالكم وأعراضَكم عليكم حرامٌ، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا** »[2]. وقد جاء العِرضُ منتهيًا به هذه الوصية، موقوفًا عليه، إظهارَ الاهتمام به؛ لأن الأمر الذي يؤخَّر لأجل أن يكون واقعًا في مقطع الكلام هو الأمر الذي ينبغي أن يكون متعلِّقًا به من طرف المتكلم اهتمامٌ زائد، وذلك ما يعبّر عنه في علم البديع ببراعة المقطع، فكما أن الشيء المهم ينبغي أن يكون مقدَّمًا - وذلك ما يعبّر عنه ببراعة الاستهلال - ينبغي أن يكون الشيء المهم مؤخرًا موقوفًا عليه، وذلك ما يعبر عنه ببراعة

(1) أخرجه مسلم.
(2) أخرجه البيهقي في شُعبه.

المقطع. وكثيرًا ما قُدِّم في القرآن العظيم ما حقّه التأخير، وأخر ما حقّه التقديم؛ لأجل أن يقع الوقف على ذلك المؤخّر، فيكون ذلك أبرز للاهتمام به، وأشدّ في المحافظة على الوصية به.

ولذلك فإن العِرضَ أُخِّر هنا؛ لأن الناس يحترمون الدماء ويحترمون الأموال، ولكنهم لا يشعرون بما يتصرف إلى نفوسهم من الوسواس الشيطاني الذي يُهَوِّن عندهم تناول الأعراض. ففي حديث الترمذي عن معاذ بن جبل ﷺ أنه سأل النبي ﷺ فقال: « يا رسول اللَّه، أخبرني بعمل يُدخلني الجنة ويبعدني عن النار ». فأعطاه النبي ﷺ وصايا، ثم قال له في آخر وصاياه: « **ألا أخبرك بِمِلاكِ ذلك كلِّه؟** ».. فأخذ بلسانه فقال: « **كف عليك هذا** »، فقلتُ: « يا رسول اللَّه، وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ »، قال: « **ثَكِلتْكَ أمك يا معاذ، وهل يكب الناسَ على وجوههم في النار** - أو قال: **على مناخِرِهم - إلا حصائدُ ألسنتهم؟** »[1].

وبقدر ما يحطّ اللسان من شأن صاحبه بقدر ما يرفعه ويبلغ به إلى أعلى الدرجات، كما أنبأ بذلك حديث: « **كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان: سبحان اللَّه وبحمده، سبحان اللَّه العظيم** »[2].

* * *
* *
*

(1) أخرجه أحمد في مسنده.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه.

متفرقات

* روح الحضارة الإسلامية.
* الوحدة الإسلامية أو مسألة التقارب بين المسلمين.
* في سبيل إظهار الإسلام.
* هل لنا مشكلات إسلامية؟
* الجهاد في الإسلام.
* فلسطين الوطن القومي للعرب.
* التقشف في الإسلام.
* العمل من الدعاء.

روح الحضارة الإسلامية(*)

كانت حضارة الإسلام باهرة، لا ريب في ذلك، وكان نظيرها في الحضارات الإنسانية نادرًا، بل منعدمًا على الإطلاق، لا نقف بهذه الدعوى عند حدود التاريخ الوسيط - كما يقال - أو القرون الوسطى، وهو الأمر المسلّم المشهور، بل نتجاوز ذلك إلى عصور الحضارة الإنسانية عامة، قبل القرون الوسطى وبعدها، وأنا أشعر بأن هزة عنيفة سيهتز بها القراء لهذا الإطلاق الواسع، وهذا الحكم المرئي؛ إذ نقدم على الادِّعاء برفع منزلة الحضارة الإسلامية فوق الحضارات الأولى كلها: في الشرقين الأوسط والأقصى؛ والغربين اليوناني والروماني، كما نرفعها فوق حضارات التاريخ الحديث كلها حتى العصر الحاضر؛ إذ نقول: قبل القرون الوسطى وبعدها.

وإذا كانت كلمة « قبل القرون الوسطى » قد تخف وتسوغ، فأنا لا أجهل أن لإتْباعها بكلمة « وبعدها » ثقلًا عظيمًا وقعه، ورجَّةً بعيدًا مداها، إني لأكاد أصغي إلى قارئ لهذا الكلام يقول بحاله أو مقاله: مهلًا رويدك يا شيخ! إذا استطعت أن تتجاهل الأهرام وبرج بابل، وأن تُنكر فنون أثينا، ومعالم روما، فأين أنت من التاريخ الحديث: من الطباعة إلى الإذاعة، ومن النظارة إلى الطيارة؟ بل أين أنت مما يدور حولك من غزو الفضاء ووشيك النزول على القمر في هذا العصر الذي يعد أكمل عصور العلم وأزهى عصور التقدم الإنساني؟ إذا كان هناك بيت ينشد قديمًا على معنى المبالغة، فإن هذا العصر يستطيع أن ينشده على الحقيقة الواضحة التي لا مِراء فيها، وهو قول النابغة الجعدي:

بَـلَـغْـنَا السَّـمَاءَ مَـجْـدُنَا وَسَـنَـاؤُنَـا ... وَإِنَّـا لَـنَـرْجُـو فَـوْقَ ذَلِـكَ مَـظْـهَـرَا

أليست حضارة العصر قد بلغت بالإنسان السماء وهي تبتغي أن تتخذ منها سُلَّمًا إلى ما فوقها؟ فهل يقال بعد هذا: إن حضارة الإسلام لم تبلغ مبلغها حضارة أخرى؟

أجل إننا ندرك حق الإدراك ما لحضارتنا العصرية من الآلات الباهرة التي رفعت من شأن الإنسان إلى حدٍّ بعيد جدًّا، على أننا نُصِرُّ مع ذلك على أن حضارة الإسلام الباهرة لم تزل حضارة عديمة النظير، من حيث أردنا أن نميِّزها عن الحضارات عامة، بما امتازت به من شأن جوهري راجع إلى الحقيقة الذاتية للإنسان قبل أن ترجع إلى مبلغه ومقامه ومنزلته، وإلى ما طال وما نال. ولعل تفكيك النواحي، وتمييز الجهات بعضها عن

(*) بحث منشور في النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين (س 1، ع 1، 1971م)، (ص 7 - 41).

بعض، هو الذي يعيننا على إيضاح دعوانا، والبرهان عليها حتى يتبين حقها، ويلوح أنها لا تنكر الحضارات الأولى ولا تنقص من مقام الحضارة العصرية، ولكنها تثبت لحضارة الإسلام خصوصية إنسانية لم تزل بها فائقةً ممتنعةً بعيدة المنال.

ذلك أن هذه الحضارة الإسلامية قد بُنيت على دعوة موجهة، وشُيدت على أساس ثابت؛ إذ اعتبرت الإنسان - بوصفه إنسانًا - مجردًا عن كل وصف لا حق لإنسانيته مدعوًّا للاشتراك مع كل إنسان في تأليف مجتمع تترابط عناصره برباط العقد الاجتماعي المفتوح لتعاقد الناس كلهم تعاقدًا بريئًا من العنصريات والطبقات والإقليميات؛ ليجعلوا السبيل إلى الاتفاق بينهم في ما افترقت فيه الأمم، الشعور - أولًا - بأن الإنسان كفء للإنسان، ثم الشعور - ثانيًا - بأن الحقائق كلها، المتصلة بالمادة والمتصلة بما وراءها، هي في متناول الإنسان، يستطيع أن يتوصل إليها بمداركه العديدة المدرجة المستند بعضها إلى بعض في غير تنافر ولا تدابر ولا تناشز، فالمدركات الغريزية وراءها المدركات الحسية، ثم المدركات الحسية وراءها المدركات العقلية، ثم المدركات العقلية تؤدي إلى المقدمات المفضية إلى تلقِّي المدركات الغيبية الآتية من طريق الوحي، وإلى التسليم بها والإذعان لها.

وتبقى هذه المدركات كذلك متعاونة متساندة، لا يمكن أن يحصل بطريق واحد منها ما يتناقض مع الحاصل من طريق مدرك آخر، إلا أن بعض ما يقصر عن الإحاطة به أحد هاتيك الطرق يمكن أن يتصل به طريق آخر منها، حتى تنتهي إلى الإذعان للمدركات الحاصلة بالطريق الخارق للعادة وهو طريق الوحي.

فتوجيه هذه الدعوة على الشكل الذي وجهت به إلى الإنسان في مطلق إنسانيته هو الكفيل بأن يبرز الطاقة الإنسانية على أتم استعدادها، بأن يُمكَّن لها التصرف في قواها بدون تحديد.

وأساس الإدراك الذي شُيدت عليه هو الكفيل بأن يذود عن كل طريق من طرق الإدراك ما عسى أن يحصل بينه وبين طريق آخر من التعاكس أو التعاضل، حتى تنبعث كلها طلقًا إلى الغاية التي تحتمها قابليتها، لا تتحجر دونها، ولا تتعثر في طريق الوصول إليها.

ومن توجيه الدعوة على تلك الصورة وتأسيسها على ذلك الأساس، تتكون في المستجيبين إليها، والعامل في تشييدها، حالة من الأمن الداخلي والاستقرار الذاتي، تجعله يطمئن إلى معالم إنسانيته كلها على نسبة واحدة، فعقله، وعقيدته، وحسه المادي،

وعواطفه الغريزية، كلها متجانسة متعاونة، لا يخشى بعضها بعضًا، ولا يقطع أحدها سبيل الآخر، وعمله ليس على تخطيط من فكر، وسلوكه ينبثق من عقيدته. فكان ذلك مظهر الكمال الإنساني الحق بكمال الإنسان، وتوفره في ذاته، لا بكمال وسائله، وتوفر مصانعه. وكان ذلك الوضع الإنساني الجديد هو الأصل في كل ما ظهر من الأفكار والمعارف والفنون والآداب والصنائع ونظم الاجتماع وأصول الحكم، مما يجتمع كله تحت عنوان « الحضارة الإسلامية »، وينسج بعضه مع بعض بروح ذلك العنوان.

امتازت حضارة الإسلام بالانسجام والأمن، وليس ذلك مقصورا على انسجام وأمن اجتماعيين خارجيين، تأتلف بهما العناصر والطبقات، وتُتقى بهما ويلات الحروب الاجتماعية، ولكن الانسجام والأمن اللذين امتازت بهما الحضارة الإسلامية يبتدئان انسجامًا وأمنًا داخليين فرديين تأتلف فيهما المدارك الإنسانية، وتُتقى بهما ويلات بين داخل النفس الإنسانية هي ويلات الحيرة والاضطراب، وتنازع الأفكار والعواطف وحرب بين المعقولات والعقائد، وتقسيم بين الروحانيات والماديات ومقتضيات المصالح وواجبات الأخلاق.

وهذا المعنى السامي، من الأمن والانسجام، الذي هو أساس الدين الإسلامي وسر الحضارة الإسلامية، يبتدئ تكونه في الفرد بطريقة تربوية تعتمد على إيقاظ الحس الباطني، الذي يتوجه به الفرد إلى تحصيل المدركات الأولى، وهي متعلقات الغرائز الجِبلِّية المركوزة في طبعه، فلا يدخل عليه شيئًا جديدًا، ولكنه يثير فيه شيئًا كان كامنًا، ويبرز من ذاته معلومًا كان راكدًا خاملًا، حين يسلك به مسلك توجيه الغرائز وتحريك الطبع، ويعرض عن مسلك التلقين والإلقاء، فيمكِّنه من أن يتوجه بداعية من ذاته حتى ينتهي بذاته إلى تحصيل المدركات الأولى بصورة يطمئن إليها اطمئنانًا تامًّا في غير حيرة ولا اضطراب حين تصبح وليدًا من ذاته وقبسًا من حسه، فإذا استقر ذلك في نفسه أصبح أساسًا تقوم عليه جميع مداركه الأخرى، ومحورًا تدور حوله، وعامل تأليف ومزج بين بعضها وبعض.

تلك هي داعية النظر التي تثيرها الدعوة الدينية الإسلامية في نفس الفرد، فتتوجه الدعوة الإسلامية إلى الفرد محركةً فيه تلك الداعية التي هي غريزية في نفسه، حتى تشب وتقوى، وتقوم وتسير، فإذا سارت وأوشكت أن تحتار وتضطرب إلى أين المقصد؟ وفيم المسير؟ تداركتها كلمة الوحي، حينئذٍ، بعون ومساعدة تنجدها بهما في ذلك الموقف

الحرج، موقف الخطوة الأولى في المسيرة، فأمسكتها لتثبت موقفها، ولتريها أن غاية السير، في هذه الخطوة الأولى، ليست ببعيدة؛ لأنها في ذات الفرد وليست في أمر خارج عنه، وفي جوهر نفسه لا في شيء من عوارضها أو لواحقها.

وهكذا تتولى كلمة الوحي النفس الإنسانية بالعون والتثبيت والهداية حتى لا تخور، ولا تضل، ولا تسقط، دون القصد الذي توجهت إليه بداعية من ذاتها، فيتخذ الإنسان نفسه المنطلق الأول نحو تحصيل المدارك؛ إذ يدرك نفسه أولًا، يدرك وجودها، ويدرك استعدادها للمعرفة، وبهذا الإدراك المزدوج يتوجه إلى تحصيل المعرفة توجهًا غريزيًّا، هو حقيقة غريزة التطلع التي جُبل الإنسان عليها. فإذا أخذ في النظر أخذت الدعوة الدينية تماشيه، لا تقوده ولا تدفع به، بل تحذره من الغلط والتيه والضلال، وتحمي غريزة التطلع الدافعة به من الغوائل والعوائق، التي طالما أتت على الغرائز فعطَّلتها أو أفسدت عملها، أو سارت بها على غير قصد السبيل. وهناك بتلك الداعية الغريزية الذاتية يبدأ الفرد في توجيه الحواس نحو تحصيل مدركاتها، وفي تسجيل الملاحظات التي تؤديها الحواس الظاهرية إلى إدراكه الباطني، أو حسه المشترك.

والدعوة الدينية في كل ذلك منه بالمرصاد، تقويه وتثبته، وتدفع عنه العوائق والمثبطات والمضللات، فإذا اكتنزت تلك الملاحظات التي هي نتيجة إدراك الحواس في ذهنه تصورات وتصديقات؛ اتجهت الدعوة الدينية إليه تُحرِّك فيه داعية نفسية أخرى، هي قِوام ناطقيَّته، وخاصة إنسانيته، ألا وهي الفكر الذي هو المرحلة الثانية للنظر، وذلك بأن تتحرك النفس في المدركات الحسية لتستخرج منها معنًى معقولًا، وأن تتحرك في جملة من المعاني المعقولة المعلومة عندها، لتستخرج معقولًا جديدًا لم يكن حاصلًا عندها من قبل.

فإذا هي ترتب أصناف الموجودات التي دخلت تحت إدراكها الحسي، وتستخرج من ذلك الترتيب تصنيف الموجودات، وبيان خصائصها، وتندفع متسائلة عنها بماذا؟ وعلى ماذا؟ وكيف كان؟ وإلى أين يكون؟ حتى تربط المرئي بالمتعقل، وتصل المادة بما وراءها، وترجع الكثرة إلى الوحدة حين توفق بأن الموجودات التي اختلفت مواهبها، قد تحدث كلها في طلب العقل لها موجدًا وصانعًا تقتضيه طبيعتها، فتوجه إلى وضع الفارق الضروري بين وجود العالم ووجود صانعه؛ أي بين الوجود الممكن والوجود الواجب، الوجود المقتضي استنادًا والوجود المستند إليه، وذلك هو تأصيل الفارق بين

المخلوق والخالق، وفي ذلك يشعر بأن الدين، بموضوعه الذي هو معرفة الخالق، ليس إلا النتيجة الحتمية للنظر العقلي، الذي تولَّد عن غريزة التطلُّع التي فُطر عليها، وإنه لو لم يشعر بذاته، ولم يقم على استعمال غرائزه بين ما خلقت له، ولم يسر في طريقه متنقلًا بين تلك المدركات بالدواعي الذاتية المتولّدة من نفسه، المنبعثة من فطرته؛ لكان قد أفسد فطرته، ونجَّى خلقتها، واستسلم مخلدًا إلى الفراغ الذي بين تلك المواقف، فألهاه بعضها عن بعض، وطغت ملاحظة بعضها من نفسه على ملاحظة أخرى، وذلك عراك ما بين العقل والعقيدة، أو بين النظر والدين، وليس هو إلا أثرًا لفساد الفطرة، واختلال الوضع الطبيعي للنفس الإنسانية، فوجد حينئذٍ الداعي الإيماني يقويه بتلك الطمأنينة التي حصلت في نفسه، ويحثه على الدأب على مسلكه بالمحافظة على سلامة فطرته التي هي أصل انقياده بنفسه إلى إدراك الحق الأعلى؛ إذ يتلو عليه القرآن قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: 30].

إذا تقوَّمت شخصية الفرد المسلم على ذلك المنهج التربوي الذي أخذت به على سبيل الدعوة الدينية، فتحركت في النفس غريزة التطلع إلى المعرفة، ثم ثارت فيها داعية الفكر، فجعلت الموجودات، على اختلاف أصنافها، مجالًا للحركة الفكرية تصنفها وتتعرف إلى خصائصها، وتتساءل عن عللها الذاتية والتكوينية والسببية والغائية، حتى تربط بين بعضها وبعض، وتسند المادي لغير المادي، وتؤلف بين مظهري الوجود المحسوس والمجرد، ثم الممكن والواجب، هناك تصبح الكائنات كلها مرتبطة بشخصية الفرد على نسبة واحدة، كما يصبح بعض تلك الكائنات مرتبطًا بالبعض الآخر، بلا نبوة، ولا تضارب، ولا توقف، ولا تصادم؛ إذ يصير الفكر سلطانًا مسيطرًا على الكون كله، وتصبح أصناف الكائنات الجائزة بأسرها آلات للعمل الفكري، وأدوات يحقق بها قصده من الوصول إلى المعرفة، حتى يحق بذلك أن يطلق على تلك المجموعة من الأصناف اسم « العالم » على تلك الصيغة المتضمنة معنى الآلة المصنوع بها؛ لكونها الأداة المحصلة للعلم، أعني العلم الجامع لأصناف المعلوم كله المتناول للوجود من حيث هو، بقطع النظر عن مظاهره المتباينة وعناصره المختلفة، وبذلك يتحقق معنى الانسجام والأمن اللذين امتازت بهما الحضارة الإسلامية، فلا يبقى في نفس المسلم - على ذلك - مجال للصراع بين عناصر مدركاتها. تأنس بالعقل فلا تتجافى عن الدين، وتطمئن إلى الدين

فلا تنفر من المدنية، وتؤخذ بالعادة فلا تضيع المقياس الخلقي، وتُراضُ على السلوك فلا تتعطل فيها ملكة النقد الذاتي؛ لأن كل مدرك من تلك المدارك إنما نشأ من النفس بحركتها في المجموع المؤتلف من ذلك المدرك وغيره، فليس شعوره بمدرك من تلك المدارك ولا اطمئنانها إليه بمفصول أو معزول عن شعوره بسائر المدركات، واطمئنانها إليها، وهضمه إياها.

فقد كانت الملاحظات المادية والتجارب الطبيعية طريقها لإدراك الحقيقة الدينية، والاطمئنان إلى اليقين الاعتقادي.

ثم كان العقل سند الحقيقة الدينية وبرهانها، كما كان الإيمان أصل توجهها إلى مناهج السلوك التي تتناول بها العناصر الطبيعية على الصور المباحة في ذلك، وترفض أن تتناولها على الصور غير المباحة، وهذا هو الذي أخمد في نفس الفرد نيران المعارك الحامية التي كانت قائمةً بين العقل والدين، وبين العلم والدين، وبين الدين والمدنية، فاتصلت الشخصية الفردية بالمحيط الاجتماعي على ذلك النحو من الأمن، ووجد عناصر المجتمع الخاص، وهو المجتمع الإسلامي مكونة مثل تكونها على ذلك الأمن، ومنفعلة مثل انفعالها بالانسجام والاطمئنان، فجاءت الوحدة الاجتماعية منسجمة في ما بين عناصرها، منسجمًا مجموعها مع المعاني المكونة لمنهج النظر الإسلامي الذي تقاربت فيه حقائق المدركات العالمية، وما وراء العالمية.

وهذه الحقائق الدقيقة السامية هي سر الأمر المشهور، والكلمة الجارية من أن الإسلام عقيدة وعمل، أو أنه عبادة ونظام اجتماعي، أو هو دين العقل، أو دين العلم، أو دين المدنية.

نعم، إنه لكذلك، ولكن بم كان كذلك؟ وبم اختلف في ذلك عن غيره من الأديان؟ إن أول ما يلاحظ في هذا الصدد - لا محالة - إنما هو وجود حضارة إسلامية، فإذا كان الإسلام باعتباره دينًا يشترك مع غيره من الأديان في القضايا التي هي موضوع الديانات عامةً، فإن للإسلام نواحي ينفرد فيها عن تلك الديانات التي اشترك معها في القضايا الدينية بصور عامة؛ إذ تكون له جهات اتصال بالثقافات والحضارات ليست لغيره من الأديان الأخرى، فهذه التي نسميها الحضارة الإسلامية، أو تلك التي نسميها الثقافة الإسلامية؛ إنما هي سلاسل من الأحداث، والأوضاع، والكيفيات الاجتماعية والذهنية، كان الإسلام مبدأ نشأتها، وسبب تكوينها، والإسلام ليس إلا دينًا، فكيف كان له الأثر في إحداث تلك

الأوضاع الاجتماعية والذهنية حتى اعتبرت الحضارة حضارته، والثقافة ثقافته؟

ذلك هو الذي لا بد من أن يعود بنا إلى المبدأ الذي انطلقنا منه ببياننا الماضي، وهو الصورة التربوية التي تكونت بها شخصية الفرد المسلم.

فقد تكونت الشخصيات الفردية من قبل الإسلام بالدعوات الدينية، وتلاقت تلك الشخصيات الفردية تلاقيًا كانت به عناصر لمجتمعات، واصطبغت تلك المجتمعات بالصبغة الدينية في عمومها؛ إذ كان الدين عاملًا من جملة عوامل التوحُّد الاجتماعي، أو في خصوصها؛ إذ كان الدين هو العامل الوحيد في التوحُّد الاجتماعي، فتألفت المجتمعات الدينية على مواقفَ من العقل ومن الحضارات ومن العلوم، مجافية، أو مهادنة، أو مؤالفة، ولكن لم تكن هي التي ربَّت العقل، ولا التي ولدت الحضارة، ولا التي فتقت العلم، فكان وضع المجتمعات الدينية التي انتابتها الأزمات واشتعلت فيها الفتن التي سماها الفيلسوف الأمريكي « درابر »: « معارك العلم والدين »، واستعرض منها مثلًا مفصحةً عن الحقيقة التاريخية التي أراد ضبطها وتلخيصها، وعلى خلاف ذلك كانت نسبة الاتصال بين الدين الإسلامي ونواحي الفكر والحضارة.

فلسنا قانعين في ذلك بما ذهب إليه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في كتابه « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » من إثبات اتساع صدر الإسلام للعلم، واعتماده عليه، وتنشيطه لأهله، ومقارنته ذلك بما كان لغيره مع العلم من مواقف، ولكننا قاصدون إلى ما وراء ذلك من خصوصية للحضارة الإسلامية أساسها ذلك التكوين الفردي التربوي الذي تكونت عليه نفسية المسلم.

إذ تناولت العلم بداعية فطرية ذاتية باعتبار كونه طريق الدين وأساس العقيدة، ولم تبق في ما بين موضوعه وموضوع الدين نبوة ولا جفوة ولا انحرافًا، فأصبح كل موضوع علمي ذا صلة بالعقيدة الدينية، وصار الارتباط بين الدين والمعرفة العقلية، أو بين علم الطبيعة وعلم ما وراءها، ارتباط التفاعل والتمازج، ونشأ من ذلك اتجاه نحو الحياة والسلوك فيها يدفع به العامل الديني الاعتقادي في كل وجه من وجوهه، وسبيل من سبله، فصار الداعي الديني متجليًا في ما يضع العالم، وما ينتج الأديب، وما يصوغ صاحب الفن، وصارت المعرفة العلمية سندًا لكلام المتكلم، وفقه الفقيه، وتصوف الصوفي، على الصورة التي ربطت بين عناصر المعرفة، وأخرجت كتب العقيدة الإسلامية جامعة للمعارف الطبيعية والرياضية والإنسانية مع الحقائق الاعتقادية، يتجانس فيها العلم مع الدين، ويتساند العقلي والنقلي.

تكوَّن المجتمع الإسلامي إثر دعوة دينية، جاءت على مثال لا نظير له في الدعوات الدينية السابقة؛ إذ اشتركت مع الأديان في موضوع العقيدة والشريعة، ثم زادت بما اختصت به مما وصلها بنواحي الثقافات والحضارات، حتى تناولت المواضيع الحكمية بأسرها، ومست النظم الاجتماعية على العموم، فاتخذت لموضوعها طريقًا خاصًّا يصل بالفرد نحو الوضع الفريد الذي وضعت عليه التغيرات الأساسية الشاملة، المتصلة بالعقيدة، والمتفرعة عنها، والمنتهية لأن يطمئن إليها ويعتقدها على صورة لا تتصادم مع أي عامل من عوامل تكوين ذهنه، ولا أي مفهوم من مقومات شخصيته.

فجاءت الحضارة الإسلامية أثرًا للمجتمع المكوَّن على هذه الصورة الخاصة؛ إذ تصرف المجتمع الجديد، الذي لم ينسج على منوال مجتمع قبله، ديني ولا غير ديني، تصرفًا في تحصيل المدارك العقلية وتوليدها وإسناد الدين بها من جهة، وإسنادها هي بالدين من جهة أخرى، ثم تصرفت بما في النفوس والأذهان من أثر التأليف بين ذينك العنصرين وولائهما، في عموم ما بين يديها من العناصر الكونية إدراكًا، وإنشاءً، وتأليفًا، وتكوينًا، وتفننًا. فبرزت العلوم، والآداب، والحكم، والصنائع، والفنون، وكانت كلها متأثرة بالعامل الذي كوّن المجتمع، وهو الدعوة الدينية الإسلامية، وتواصلت تلك الدلائل فيما بينها، وتراجع بعضها إلى بعض، واتصل بعضها ببعض على ذلك النحو الذي برزت به الثقافة الإسلامية.

فكانت العلوم بأسرها عناصر للثقافة الإسلامية بين ما هو سالف الوضع للثقافة الإسلامية من العلوم ذات الصبغة الإنسانية العامة، وهي الرياضيات والطبيعيات، والعلوم الإنسانية والحكمية، وبين ما هو ناشئ من الثقافة الإسلامية، وهي علوم العقيدة والشريعة، والآلات المختصة بها من الفنون النظرية، والعلوم اللغوية.

وظهر بذلك التساند العجيب، والتواصل الذي نجده بين المسائل الفلسفية أو الرياضية الصميمة، وبين المسائل الدينية العريقة في المعنى الديني، من العقائد والشرائع، على النحو الذي يتمثل بصورة واضحة في تفسير القرآن العظيم للإمام فخر الدين الرازي، وما جاء على طريقته من التفاسير والأوضاع العلمية الأخرى.

فليست الثقافة الإسلامية في أي عنصر من تلك العناصر العلمية، ولا هي المزج الذي حصل في ما بينها، ولكنها - وراء ذلك - في الوضع الذي وضعت عليه الوحدة المكتملة من تآلف تلك العناصر، وفي الطريق التكويني التربوي الذي صبغت به نفسية

المسلم، وبه تناولت تلك المعارف، وبه ألفت في ما بين بعضها وبعض، وبه أعطتها الوضع الخاص الذي وضعت عليه في وحدتها المؤتلفة.

فإذا رجعنا بهذا الاعتبار إلى الحضارة الإسلامية، سواء أوقفنا نتبيَّن مظهرها في الجامع الأموي بدمشق، أو في قصر الحمراء بغرناطة، أو جنة شاليمار في لاهور، أم اندفعنا نتتبع سببها الفكري في كتب الغزالي أو كتب ابن رشد أو كتب الشاطبي أو كتب ابن القيم، أو أقبلنا نتذوق طابعه الأدبي في نثر الجاحظ أو شعر ابن الفارض أو شعر شوقي، فإننا نوقن عند كل مشهد من هذه المشاهد أن ليس واحد منها هو الثقافة الإسلامية، ولا فنه بالفن الذي تنحصر الثقافة الإسلامية فيه، وأن ليست الثقافة الإسلامية أيضًا مجموع تلك المظاهر، ولا وحدة تلك الفنون، ولكنها العامل النفساني الذي جعل ائتلاف العناصر الفردية في المجتمع الإسلامي، على تلك الصورة التي تصرف بها المجتمع في ما بين يديه من العناصر الكونية، حتى برز من تصرفه ذلك تلكم الدلائل العمرانية، والفكرية، والأدبية التي وقفنا أمامها وقفة الاعتبار، وليس العامل النفساني الذي ساق العناصر الفردية إلى الموقف المشارك الذي ائتلفت فيه لإبراز تلك الدلائل الحضرية إلا الصورة التي صيغت عليها المدارك وطبعت بها المواهب، من الأثر التكويني التربوي الذي أودعته الدعوة الإسلامية شخصية الفرد المسلم.

فمن طبعه الشخصي استولد الفرد الطريق الذي سار عليه في تناول المدركات، وبطبعه الشخصي أدرك تلاقيه مع العناصر المشتركة معه في تأليف المجتمع تلاقيًا يعتمد على تقارب المدارك التي حصَّلوها، وتشابه الأسلوب الذي حُصِّلت به، وبالطبع الجماعي الحاصل في تلاقي تلك الطبائع الفردية المتقاربة، اندفع المجتمع يتصرف في الكون نظرًا وتطبيقًا على منهج متولِّدٍ من الطبع الجماعي الحاصل من تلاقي الطبائع الفردية.

ومن هنالك انتهى إلى عناصر المعرفة التي تتكون منها الثقافة الإسلامية؛ فتناولها عنصرًا عنصرًا، ثم ألَّف في ما بين بعضها وبعض، حتى اكتمل لها في الواقع وفي نفسه الوضع الائتلافي الكلي الحاصل من تواصلها.

فإذا كانت الثقافة عناصر، وائتلافًا، ووضعًا، وطريقًا مؤديًا إلى تناولها ذلك الوضع؛ فإن الأصل الذي مكَّن من تناول العناصر، ومن التأليف بينها، ومن إعطائها الوضع الائتلافي الخاص، ومهد الطريق الذي يصل بالمجتمع إليها على ذلك المعنى من الأمن

والانسجام والاطمئنان؛ إنما هو الصورة التربوية التي تكونت بها شخصية الفرد المسلم وانطبعت عليها.

تكوَّن الفرد المسلم تكوُّنًا صحيحًا منذ ابتداء الدعوة الإسلامية بمكة المكرمة، ثم كان تلاقي الأفراد عند الهجرة، على ما يؤلِّف بينهم من العوامل المتقاربة، فبرز للمجتمع الإسلامي، ولم يكن لهذا المجتمع - أول تألفه - ثقافة ولا حضارة، ثم إن الدين بأوضاعه الذهنية والخارجية هو الذي فتح له باب الاتصال بالمعارف ليتلقاها ويؤلف بينها، ويجدد وضعها، فتمهدت له بذلك السبيل إلى ثقافته حتى أبرز من روائعها الخالدات، فلولا التكوُّن الفردي المكي، والتكون الاجتماعي الديني، لما كانت آثار الحضارة التي تبدت في دمشق أو بغداد أو القيروان أو قرطبة أو سمرقند.

فإذا كان الناس اليوم يحنّون إلى عهود ذهبية ازدهرت بها تلك العواصم، ويتحرقون على إحيائها وتجديدها، فأجدر بهم أن يعودوا إلى العامل الأصلي الذي ولَّد تلك العصور الذهبية، والذي بدونه لن تعود زهرة تلك العصور وينعها، ألا وهو العامل التربوي الإسلامي الذي كوَّن الفرد قبل أن يكوّن المجتمع، ومهَّد للثقافة طريقها قبل أن يتناول عناصر المعرفة التي ألفت كيانها.

كان العامل التربوي الإسلامي الذي كوَّن الفرد عقلًا ونفسًا وخلقًا وسلوكًا، هو العامل الأصلي الذي ولَّد الحضارة، وكوَّن المجتمع الأمثل، ومهَّد للثقافة طريقها إلى أن تتناول عناصر المعرفة وتؤلف كيانها، فقامت الحضارة الإسلامية على ذلك المجتمع المتلائم، وبرزت الثقافة بأزهارها اليانعة من بذور تلك العناصر المتلاقحة.

وإذا كنا لا ننكر أن الحضارة الإسلامية قد تقاصرت وتراجعت وتخلخلت، وأن الثقافة قد ذوت وانكمشت واصفرت وأوشكت أن تصير حُطامًا، فإن ذلك ليس وليد الأمس ولا أمسه، ولكن الأدواء التي استفحلت في القرون الأخيرة، حتى أعضلت وعزَّ دواؤها، ثم لم تزل تنمو وتشتد وتتفاقم آلامها وأخطارها حتى انتهت إلى الوضع المفزع الذي ضج قرننا الحاضر منه بالشكوى.

وفيما بين ذلك المبدأ الخفيف، وهذا المآل المضني، لم تزل أيدٍ شريفة طاهرة تمتد إلى محالِّ الضر، ومكامن الداء، لعلها تستطيع أن تعالج الجسم المصاب، أو تصلح المزاج المختل، فتجتهد في عمل مَنْ طبَّ لمَنْ حبَّ، ثم تنقلب بما ينقلب به الحبيب المشفق من حسرة مريرة وألم دفين؛ إذ لم يلحظ لما حاول من العلاج والإصلاح أثرًا

مبشرًا، ولا بارقة من الأمل في الشفاء، وقد أيقن أن ما له بما بين ضلوع حبيبه يدان.

لم يكن المصاب العزيز هو الإسلام، وإنما كان الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، فالإسلام سليم قوي موفور العافية، ولكن هذين الأثرين اللذين نميا به وتربيا عليه: الحضارة، والثقافة، هما اللذان كانا يشكوان الألم، ويشكو لشكواهما كل صديق صدوق. أجل لقد كانت الحضارة الإسلامية تشكو علتها، والثقافة الإسلامية تبكي محنتها، وكانتا في تلك الشكوى وذلك البكاء تتطلعان إلى الإسلام بذاته، تحنان إليه وترجوان شفاءهما عنده، بل كان يتطلع إلى الإسلام، ويستمد منه ما عسى أن يعالج هذين المريضين المنتحبين كل مَنْ رقَّ لهما قلبًا، ومدَّ لعلاجهما يدًا. كذلك كان القريب والبعيد يدركون أن ما نزل بالمجتمع الإسلامي، في حضارته وثقافته، ليس إلا أمرًا آتيًا من انحراف عن الأصل، وانقلاب في الوضع، وانفلات عن العامل التربوي الأصلي الذي لزم الأصول وأحكم الأوضاع.

فمنذ الصحابة الذين أورد أبو إسحاق الشاطبي في كتاب الاعتصام إنكارهم لما قام من الأمر المحدث بأعينهم، إلى الأئمة الذين لم يزالوا يشْكون غربة الإسلام وطغيان المنكر على المعروف من أويس القرشي وسري السقطي وأبي القاسم الجنيد، وأمثالهم ممن أورد ذكرهم وحنَّ إلى عهدهم الإمام القشيري عبد الكريم بن هوازن في رسالته، حتى أنشد في بون ما بينهم وبين أخلافهم:

أَمَّا الدِّيَارُ فَإِنَّهَا كَدِيَارِهِمْ ... وَأَرَى نِسَاءَ الْحَيِّ غَيْرَ نِسَائِهِ

إلى أن جاء الإمام الغزالي يندب موت علوم الدين ويعمل على إحيائها، والإمام الطرطوشي يستنكر البدع ويعمل على تطهير الدين منها، والقاضي أبو بكر بن العربي يبني العواصم من القواصم، والإمام الشاطبي يحمل على البدع ويدعو إلى الاعتصام، ويأنس بغربته في الثبات على حقيقة الإسلام، إلى الثورة الكبرى التي ظهرت بابن تيمية وأصحابه، وآثارها التي استرسلت حتى بدت في الحركة الوهابية أواخر القرن الثاني عشر، والحركات السلفية التي تجاوبت بها ما بين المغرب والمشرق، ثم الدعوة الإصلاحية التي جعل السيد جمال الدين شعارها ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، وصدع الإمام محمد عبده بأن المسلمين في ما هم عليه لا ينبغي أن يُتخذوا حجة على الإسلام، ولكن ينبغي أن يُتخذ الإسلام حجة على المسلمين.

فما كان هؤلاء وغيرهم ممن لا يُحصى إلا واثقين بأن الإسلام في جوهره سليم لم

تنزل به الآفة ، ولم تتطرقه العلة، ولكنهم كانوا كلهم مُطْبِقين على أن الذي أقامه الإسلام في المجتمع الذي تكوَّن به، من معالم الحضارة والثقافة، هي التي أصابها من الأوصاب ما زعزع كيانها؛ إذ عزلها عن صدق الاستمداد من الإسلام، ومتين الاعتماد عليه، حتى مَالَ عمادها واضطربت أوتادها.

وهم مع هذا الاتفاق والإطباق مختلفون طرائقَ قِددًا، في الجهة التي أتى منها هذا الفساد، فمنهم مَنْ يرجع به إلى الفردية المطلقة، ويتنكب المجتمع والحضارة والثقافة، وهؤلاء هم الصوفية من السابقين واللاحقين، ومنهم مَنْ يرجع به إلى الفكر كالغزالي [في الإحياء] وابن العربي، ومنهم مَنْ يرده إلى السلوك الجماعي من حيث ما يتصل بالعقيدة كابن تيمية وسائر السلفيين، أو من حيث ما يتصل بالشريعة كالطرطوشي والشاطبي، أو من حيث ما يتصل بكيان الأمة وصورتها السياسية كالإصلاحيين أتباع السيد جمال الدين.

وما من هؤلاء كلهم إلا مَنْ حاول أن يقوِّم الوضع من حيث يرى أن الاختلال قد تطرَّق إليه، فما كانت تجربة من تلك التجارب لتجدي في رد الوضع إلى أصله وإزالة الانحراف الذي طرأ عليه، والخلل الذي اعتراه.

ثم كان العصر الحاضر ميدان اختبار جديد لكل ما سبق من تلك المحاولات، فتأصلت السلفية وقَوِيَ سندها، وثار المسلمون جميعًا بالبدع ثورة عاصفة، ورسخت فكرة الإصلاح العلمي على أساس أُحكم في تسعة قرون، من عهد الغزالي إلى عهد محمد عبده، وسادت فكرة اقتباس العلم وطرائق الحكم والنهضة الصناعية عن أوروبا حتى أصبح ما في العالم الإسلامي على تفاوت أقطاره من أوروبا أكثر لما بقي له من نفسه.

ومع ذلك كله، ومع ما اقترن بذلك كله من خير في النهضة الفكرية والدستور الاجتماعي والتحرُّر السياسي، فإن الداء الأصلي الذي ابتدأ الشعور به أو بمقوماته منذ القرون الغابرة، لم يزل بعيدًا عن أن يمسه شيء من هذا الخير؛ بل لم يزل ممعنًا في البعد متوغلًا فيه، حتى أن الخطى التي قُطعت في طريق القرب منه كأنما كانت قد قُطعت في سبيل البعد عنه.

فلا يطمئن ذو فكر إصلاحي في العالم الإسلامي اليوم إلى أنَّ البدع التي كان ينكرها الطرطوشي والشاطبي لم ينقطع معظمها أو كلها من البلاد الإسلامية، فهل زاد ذلك المسلمين تعلُّقًا بالدين أو قربًا من الخير؟ ولا يشك ذو بصيرة في أن المسلمين إذا كانوا قد اقتبسوا من أوروبا علمًا لم يبدؤوا فيه، فإنهم قد اقتبسوا منها أيضًا شيئًا أنكر من

المنكرات وأبعد عن الدين من البدع، فلماذا لم ينكروه بدافع من دينهم إذا كان الدافع الديني حقًّا هو الذي أبعدهم عن البدع؟ هنا يبدو أن الأزمة الاجتماعية قد عَظُمَ خطرها، واستشرى شرها، حتى ذهل الناس عن العنصر الفردي الذي وراءها، وعن الوضع الرابط بين المجتمع وبين الفرد، في الصورة التي بنى عليها الإسلام مجتمعه، فانصرفوا يحاولون إصلاح المجتمع، وتقويم حضارته وثقافته، يأخذون له من صحيح الإسلام مرة، ويستعيرون له من أحوال الأمم الغربية ما يروحون على أنفسهم بأن الإسلام جاء به ودعا إلى الاقتباس منه، وهم في كل ذلك يتركون الجهة التي ارتبطت فيها الحياة الاجتماعية الإسلامية بما سميناه العامل التربوي الفردي.

فهل من لفتة إلى الحقيقة الفردية من حيث صلتها بالحياة الاجتماعية تمكننا من النظر إليها نظر المقارنة مع تلك المساعي التي حصرت كل شيء في الصورة الاجتماعية؟

الحق أن مشكلة الحضارة الإسلامية، والثقافة الإسلامية، لا يمكن أن توضع وضعها الصحيح الذي يصبح به تناولها بنظر الدرس، للحل والعلاج، إلا إذا ابتدأناها من حيث انتهى عرضنا لها، ولآراء الناظرين فيها من قبلنا، فإذا كان الناظرون جميعًا من الصديق الولي والمحايد المتجرد، والعدو الكاشح، متفقين على أن الإسلام بذاته راقٍ، دائم الرقي، سليم مما أصاب المسلمين من أعراض الانحلال ومظاهر الانحطاط، فإنهم جميعًا بعد اتفاقهم على براءة الإسلام مما أصاب المسلمين واقفون موقف المبهوت المحتار من تعليل هذه العلل وردها إلى مناشئها وأسبابها.

لو كان في الإسلام ما يقضي بأن ينتهي المسلمون إلى ما انتهوا إليه، لكان الأمر على مرارته وفداحته، أمرًا واضحًا، أما وقد اتفقنا على أن الإسلام بريء من ذلك ودفعنا ما عسى أن يُظَنَّ به في ذلك من ظنون، حتى قوَّمنا الآراء الطائشة، وهدينا الأفكار الضالة، واجتهدنا ما استطعنا في نصرة الإسلام، والذب دونه، ورفع منزلته، ورفع غشاوات الأباطيل عن وجهه البهيج، فإذا كنا قد وُفِّقنا في ذلك بحمد اللَّه، وتقرر بإثر ما وفقنا إليه أن الإسلام لم يتسبب للمسلمين فيما هم فيه من حالٍ يشكونها، وإنه ينبغي أن يُتخذ الإسلام حجة على المسلمين تنبئهم إلى ما قصَّروا فيه، وتقاصروا عنه، لا أن يُتخذ المسلمون في سوء حالهم حجة على الإسلام، تعلق به ما ليس منه، وتحكم عليه بما هو منه بريء.

كذلك كان زعماء الفكر الإسلامي في أوائل القرن الحاضر، من قُواد المواقف الدفاعية المجيدة دون شرف الإسلام ومجده، ورُواد مسالك النهضة الإسلامية التي ما

يزال المسلمون على سبيلها، لم يكادوا يضعون الأقلام من حملاتهم الرشيدة السديدة في حماية بيضة الإسلام، حتى رجعوا إلى أنفسهم يتساءلون: إذا كنا قد هدمنا حجج الخصوم المناظرين، الذين ألصقوا بالإسلام تهمة التسبب في تأخر المسلمين، فها نحن نهدم تلك الحجج، وإنها لمهدومة. وقفنا أمام واقع لا نعلله، وحقيقة نصفها ولا نعرف سببها، قد فككنا بين الإسلام في ذاته وبين المسلمين في واقعهم، وبين أن نطلب الآن العوامل التي تسبب عنها هذا الواقع السيئ الذي نذمه ونشكوه، فهذا الشيخ محمد عبده، بعد مواقفه الدفاعية في وجه « قبريال هانوتو » و « أرنست رينان » التي يقول فيها حافظ:

وَقَفْتَ « لِهَانُوتُو » وَ « رِينانَ » وَقْفَةً أَمَدَّكَ فِيهَا الرُّوحُ بِالنَّفَحَاتِ

لم يعتم أن التفتَ إلى قومه ينعي عليهم ويعاتبهم، ويثور في وجوههم، متطاولًا بأنه قد عرف سبب تأخرهم الذي سمح لحُسَّادهم أن يتهموا الإسلام بالتأخر، حاصرًا ذلك فيما سماه الجمود، فبيَّن في المقال الرابع من كتاب « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية »، هذا الجمود وأسبابه وبحث في مفاسده ونتائجه، مُبرزًا تلك النتائج الفاسدة في اللغة، وفي النظام الاجتماعي، وفي الشريعة، وفي العقيدة، ثم استقر في المقال الخامس على أن الجمود علة تزول، مطمئنًّا إلى أن اللَّه سيُظهر نوره كما وعد، وأن ليس بيننا وبين ذلك إلا الزمان الذي لا بد منه في تنبيه الغافل، وتعليم الجاهل، وتوضيح المنهج، وتقويم الأعوج.

فإذا كان الجمود الذي يعنيه الأستاذ الإمام أمرًا لابَس الثقافة الإسلامية - أو قُلْ دَاخَلَها - من مقاصد سياسية سيئة، من أولئك الذين قال فيهم: « يحملون ألوية، لبسوا الإسلام على أبدانهم، ولم ينفذ منه شيء إلى وجدانهم »، وجعل ذلك مسلَّطًا على وضع الأحاديث، وتحريف عقيدة القدر، وما ابتدع من الحفلات والاجتماعات، وسن من تقديس العلماء والأولياء المتشبهين بهم، ومرجع ذلك كله إلى اختلال في فهم علم الشريعة وعلم العقيدة، وهو نفس النحو الذي انتحاه منذ تسعة قرون الإمام أبو بكر ابن العربي؛ إذ أرجع أمر فساد المسلمين إلى مؤامرات سياسية ومقاصد حكمية، ضمتا كلًّا من شيعتي إحدى المفسدتين الخطيرتين على الدين في نظره، وهما الظاهرية والباطنية. فكأن الأستاذ الإمام يعود بعد تسعة قرون إلى حيث وقف القاضي أبو بكر من شكوى الباطنية والظاهرية.

ولكن هل نرى أنه قد مضى من الزمان ما لا بد منه لتحقق الأمل الذي هتف به الشيخ

محمد عبده؟ وهل أخذ الغافل في التنبه والجاهل في التعلم؟

لا شك في أن الزمان الذي كان يقدره ويحرزه قد مضى، وأن الجمود الذي وصفه قد انقطعت أصوله وفروعه، فأين خطر وضع الأحاديث في أجيال أصبحت لا تطمئن إلى الحديث إلا قليلًا؟ وأين سوء فهم عقيدة القدر عند الذين نفوا من القدر أكثر مما نفت القدرية؟ وأين ضرر تلك الحفلات والاجتماعات عند الذين حفلت بهم دور أخرى وعقدة اجتماعاتهم تنبث فيها النفاثات؟ حنانيك أستاذنا الإمام، ليتك تشهد معنا - أو حبذا إن لم تشهد - أن ظنك الكريم بأن زوال الجمود يَرُدُّ الإسلام على ما كان على عهد الخلفاء الراشدين، ظن قد جاءت بخلافه الأيام، ولو شهدت خليفتك من بعدك الرشيد الرضا يتوكأ على الذين كان قاومهم حتى يكاد يرجع إلى صفوفهم، ويبصر في النابتة التي كان أمَّلها كما أمَّلتها ما خيَّب أمله، حتى أصبح رادًّا وقد كان مردودًا عليه.

لعل هذا يكفينا لأن نجعل النتيجة التي نخرج بها من كلام الأستاذ الإمام في مسألة طريق النهضة الإسلامية نتيجة سلبية بعد النتائج الإيجابية الباهرة التي خرجنا بها من جداله عن الإسلام وتبرئته من أن يكون قد تسبب للمسلمين فيما فسد من شأنهم، حتى نعود بالمسألة إلى حيث تركها هو نفسه رَحِمَهُ اللَّهُ من قبل في رسالة التوحيد، فإنه بعد أن أفاض في الكلام على الدين الإسلامي في سمُوِّه وصفائه وما اجتث من بذور الشر، وما غرس من مثمرات الخير، وما مكَّن للإنسان من استقلال في الإرادة واستقلال في الفكر، وتكريم الفكرة الإنسانية، وجعل هذه المزايا العجيبة سببًا لانتشار الإسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ، حتى قامت تلك الوحدة العظمى التي كانت روحها روح الخير والتعاطف والمساواة والتعاون، وبيَّن كيف أحيت تلك الأمة أممًا بما تمكن لأوروبا حين اقتفت سنن الحضارة الإسلامية من نهضة وتقدم وصلاح.

وبعد هذه الإفاضة البليغة العجيبة التفت ذلك القلم الأعلى إلى إيراد سهل الإيراد، فوضع المقارنة بين ما وُصف من المثل الإسلامية العليا وبين ما هو مُشاهد من حال العالم الإسلامي، ودفع أن يكون سوء هذا مشككًا في صلاح ذاك، قائلًا: « إن الدين هديٌ وعقل، مَنْ أحسن في استعماله والأخذ بما أرشد إليه نال من السعادة ما وعد اللَّه أتباعه »، ثم نفض يده من هذا البحث الجليل بكلمة ختمه بها، فقال: « كلامنا اليوم في الدين الإسلامي وحاله على ما بينَّا، أما المسلمون وقد أصبحوا بسيرهم حجة على دينهم فلا كلام لنا فيهم الآن، وسيكون الكلام عليهم في كتاب آخر إن شاء اللَّه ».

قد يكون الكتاب الآخر الذي ظن الأستاذ الإمام أنه يوفِّي فيه هذا الوعد كتاب « **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** »، ولكننا إذا تذكرنا ما كنَّا لاحظناه من أن النتيجة في موضوع سبب تأخر المسلمين كانت سلبًا؛ لأنه تناول عرضًا من أعراضه ومظهرًا من مظاهره وهو الجمود، ولم يتوصل إلى العوامل التي فتحت للجمود مداخل إلى النفوس وهيأتها للانطباع به، حتى راجت دعوات ما كانت لتروج، وحُرِّفت عقائد وشرائع ما كانت لِتُحرَّفَ لو أن نفس المسلم هي نفس المسلم، فهذا البحث الذي يشير إليه الأستاذ الإمام في **رسالة التوحيد** عن المسلمين الذين اتخذوا بسيرهم حجة على دينهم، بحث لم يزل دَينًا في عنق الأيام.

ذهب الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وترك وراءه تلك المشكلة التي وضعها، ووضعها أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني من قبله، مشكلة تأخر المسلمين وفساد أوضاعهم، على رقي دينهم، وصلاح عقيدته وشريعته وآدابه، في المظهرين الفردي والاجتماعي، مشكلة قائمة معضلة، لم تتناولها الحلول، ولا انفتحت مقفلاتها لمسلك الانفراج، ومداخل التحرير، فإذا الجمود الذي حاول الأستاذ الإمام أول ما حاول أن يجعله علةً تُـرَدُّ إليها أعراض المشكلة ومظاهرها، قد أصبح هو بذاته من أوضح مظاهر المشكلة وأبرز أعراضها.

وبقي الناس ينادون بالرجوع إلى الدين، وفهمه حق فهمه، وتجريده من البدع، وتبرئته من الخرافات، ظانين أن الإسلام كما كان مجلبة الصَّلَاحَين الفردي والاجتماعي، والقوة القومية، والنهضة الفكرية، فإنه سيعود كذلك إذا ما رجع الناس إليه وأدركوا أسراره ومعانيه، ورفعوا ما بينهم وبينه من غشاوات البدع، وحجب العوائد الفاسدة، والخرافات الباطلة، وهم في ذلك بمنزلة مَنْ يدعو المريض ليصح، ويدعو المغمى عليه ليفيق، بدون أن يحاول معرفة ما تسبب في مرضه أو الإغماء عليه، وبدون أن يعرف ما هو الأجدى في نقله من حال النوم إلى اليقظة، ومن حال الغيبوبة إلى الشعور.

أصبحت هذه الدعوة الساذجة الصحيحة في مبناها الجوفاء في أساسها هِجِّيرَى المصلحين والمفكرين، وأصحاب الغيرة الدينية والحمية القومية في كتبهم وخطبهم ومقالاتهم وأشعارهم وأناشيدهم وأحاديثهم طيلة النصف الأول من قرننا الحاضر، يترنمون بمجد الإسلام، ويتحرقون على إحيائه، وينقمون على أنفسهم التقاعس والتقاعد والتواكل، وينادون بأن ليس بينهم وبين الخير إلا أن ينهضوا لمعاودة السبل التي كانوا

سلكوها بهدي من الإسلام ثم تنكبوها، ولكنهم لم يتناولوا العلة التي بها تنكبوا تلك السبل الرشيدة الصالحة، ولا بحثوا عن العزائم التي فترت؛ فحملهم فتورها على التقاعد والتقاعس، لماذا فترت؟ وبماذا يزول فتورها وخورها حتى تعود عزائم قوية ثابتة تردهم إلى الطريق التي عرفوا أنها طريق الخير، ولكن تنكبوها ثم ما استطاعوا أن يعودوا إليها؟

كان أحد عظماء الإسلام قد خطب في الناس يومًا، منذ نحو من ستين سنة، مبيِّنًا أن أسباب تقدم المسلمين هي دين الإسلام، ولما أنهى محاضرته وتقدم إليه أحد الحذَّاق من ذوي النكتة من نبهاء الحاضرين، وهو مقدمهم في ذلك المجلس، ورجا منه أن يُتم حديثه ببيان أسباب تأخر المسلمين، فقال الأستاذ العظيم: هذا لا يكون إلا في محاضرة تُلقى خارج البلاد الإسلامية. وإنها لنكتة بديعة وجواب رائع، كأنه ينظر إلى أن المسلمين بما هم عليه من فساد ناشئ في ذواتهم لا يحتملون أن توصف أسباب ذلك الفساد بين ظهرانيهم؛ لأنها تمس كل شيء وقد امتزجت بهم وبأوضاعهم حتى أصبحت منهم بمنزلة أنفسهم؛ يثورون لذكرها، ويحاربون دون نزعها، فلا يصح أن يبتدئ ذلك إلا في أرض معبدة كما ابتدأت دعوة العروة الوثقى.

وتصرَّمت الأيام والمشكلة الأصلية لم توضع على وجهها، وحملت الحرب العالمية ما حملت للإسلام من دروس، حتى انبرى واحد من السابقين الأولين من تلامذة الشيخ محمد عبده، الذين تخرجوا به أول عهده بالعودة من أوروبا لمَّا استقر بالشام قبل أن يدخل مصر، وهو فقيد الإسلام وأمير البيان، المرحوم شكيب أرسلان، حين وجد مجلة المنار لم تزل تعاود طرح المشكلة وبسطها، وهي الصوت المردِّدُ من دعوة الأستاذ الإمام، والمستودع الأمين لعلمه وفكره. فكتب الأمير شكيب في سنة (١٣٤٩هـ) جوابًا عن اقتراح مجلة المنار رسالته التي عنوانها: « **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟** »، فكانت أول مرة كتب فيها هذه المشكلة على صورة واضحة صميمة، ثم عاد يعرضها مرة أخرى في الطبعة الثانية من كتاب (**حاضر العالم الإسلامي**) للكاتب الأمريكي العظيم (لوثروب ستودارد)، الذي عرَّبه الأستاذ (عجاج نويهض)، وعلَّق عليه الأمير شكيب تعليقاته الجليلة الصادقة في الطبعة الثانية بأوفى وأتم مما علّق عليه في الطبعة الأولى، فكان في ما أتى به الأمير شكيب من تحاريره في الطبعة الثانية لكتاب (حاضر العالم الإسلامي) مقال عنوانه: « لماذا الإسلام راقٍ بذاته والشعوب الإسلامية غير راقية؟ »، وهو عرض أوضح ووضع أصح لتلك المشكلة المعضلة.

وقد جعل مدار بحثه في هذا المقال القيم على تعليق للكاتب الاجتماعي الإيطالي الأمير (جيوفاني بورغيز) على كلمة ذات وزن للفيلسوف الفرنسي (كوندورسي) لعلها نفذت إلى جانب ذي بال من جوانب الموضوع، يتعجب فيها من أن الديانة الإسلامية، التي هي أبسط الديانات في قواعدها وأقلها تعقدًا وأكثرها تسامحًا، تظهر كأنها السبب في ما عمَّ قطعة كبيرة من الكرة الأرضية من العبودية السياسية والتأخر الفكري.

فجاء (بورغيزي) بدافع الذَّب عن الديانة المسيحية يرد على (كوندورسي) في ما أشار إليه من تمجيد الإسلام، محاولًا أن يبين أن المسيحية كانت سبب نهضة أوروبا، ويستبعد أن يكون الإسلام راقيًا إذا كان المسلمون متأخرين، فهناك أخذ الأمير شكيب يتكلم عن اللغز الذي أعيا كثيرًا من علماء الاجتماع حلُّه، وهو تأخر المسلمين في الأعصر الأخيرة برغم الوسائل الكثيرة التي يقتضيها الدين الإسلامي للرقي، وفي ذلك عاد الأمير شكيب إلى رسالته: **لماذا تأخر المسلمون؟** يحيل عليها ويقتبس منها.

وقد حاول أن يسلك طريقًا يصل منها إلى تبرئة الإسلام من تلك التهمة القديمة التي يتَّهم بها الإسلام حساده المكابرون، حين يجعلونه السبب في تأخر المسلمين ويقولون: إن الشجرة تُعرف من ثمارها.

ويبتدئ الأمير شكيب طريقه بمحاولة التفكيك بين الدين والمدنية، منصرفًا إلى ما كان لليونان والرومان من الرقي والعظمة قبل أن تدين هاتان الأمتان بالدين المسيحي، وما آل إليه أمرهما من الانحطاط، في المادة والمعنى، بعد أن تنصرتا، محاولًا تبرئة المسيحية من ذلك، وإرجاع الأمور إلى قوانين عامة من أحوال الأمم، تتقدم بمقتضاها وتتأخر، وديانتها في دوري التقدم والتأخر واحدة.

فمدنية الإسلام كانت عظيمة، وثقافة الإسلام كانت واسعة راقية، ثم أخذت في الانحطاط بسبب ما صنعه المسلمون بأيديهم، وما حادوا به عن النهج السوي الذي أوضحه لهم القرآن.

وكذلك يعود الأمير شكيب إلى ربط ما ابتدأ بتفكيكه، فيجعل الإسلام السبب في رقي المسلمين، وإعراضهم عنه السبب في انحطاطهم، مع كونه ينادي بأن الأديان ينبغي ألَّا تُعتبرَ ميزانًا لمدنيات الأمم.

وهنا يحتار المتتبِّع لهذا البيان كيف يستطيع أن يجمع بين أطرافه، فإذا قلنا: إن المدنية الإسلامية ليست من صنع الإسلام، نقضنا غزلنا وخرجنا عن المنهج الذي جرى عليه

جميع الباحثين في المشكل.

وإذا أبت علينا همتنا الإسلامية أن نقول هذا القول، وما هو بالذي يقال، رجعنا إلى تعليل التقدم بالإسلام، وتعليل الانحطاط بالإعراض عن الإسلام. ولكن لماذا تمسكوا بالإسلام؟ ولماذا أعرضوا عنه؟ ذلك هو الذي نقف أمامه اليوم كما وقفنا من قبل وقفةً تنطق بأن الأمير شكيب - وإن أحسن - وضع المشكلة في قالبها المضبوط، إلا أنه اضطرب في محاولة حلها اضطرابًا خرج عن علاج هذه المشكلة، وهي قائمة معضلة لم تزل تطلب لها حلًّا.

لم تزل مشكلة الحضارة الإسلامية بعدما قلبناها على وجوه عديدة من وجوه العرض مشكلةً قائمةً معضلةً؛ تطلب لها حلًّا.

فإذا اتفقنا على أن الإسلام سبب تقدم المسلمين، وأن الإعراض عن تعاليمه، والتهاون بأحكامه، وسوء التخلق بآدابه، هي التي سبَّبت للمسلمين ما هم عليه من التأخُّر، فإن سؤالًا ينشأ من صلب هذه القضية المسلمة الثابتة، هو السؤال عن السبب الذي اقتضى أن يحسن المسلمون التمسك بدينهم فترة من الزمن، ثم يتركوا ذلك ويقبلوا على التخلق بأخلاق، والتمرس بسلوك يختلفان بهم عن أصول دينهم وشريعته وآدابه عصورًا متتابعة، فقد يزيد كل عصر على ما قبله بتوسيع شُقَّةِ الخلاف بين مبادئ الإسلام، وبين ما عليه المسلمون.

ولقد تناول هذه المشكلة - في القديم والحديث - رجال من أئمة الفكر الإسلامي، جرت أقلامهم في بسطها ومعالجتها، فوفِّقوا في درس مقدماتها، وأصابوا في تناول أطرافها، ولكنهم لمّا ينتهوا إلى الحكم في نتيجتها، ولما يصيبوا شاكلتها، ولم يقتصر عرض هذه المشكلة، والالتحام بها، على المفكرين من المسلمين، الذين يعيشون في غمارها ويتأثرون بأعراضها الأليمة المفزِعة.

ولكن رجالًا آخرين من ذوي الأفكار والأقلام قد اهتموا بمشكلة الحضارة الإسلامية وتناولوها، فكانوا يلاحظونها من الخارج، لا يتأثرون بأعراضها، ولا ينالهم حرُّها ولا قرُّها، فأتوا من أحكامهم عليها بصور تختلف عما أتى به من ذلك رجال الفكر الإسلامي اختلافًا بينًا؛ إذ كانت المصادر متباينة والحوافز متخالفة.

كان هؤلاء الذين نظروا في مشكلة الإسلام من الخارج رجالًا من الكُتَّاب الغربيين من الأوربيين والأمريكيين، برزت كتبهم ومقالاتهم طيلة النصف الأول من القرن

العشرين بتوقعات وافتراضات وتقادير هي نتائج البحوث والدراسات التي تناول بها هؤلاء الكتَّاب الغربيون مشكلة الحضارة الإسلامية.

ولم يكن هؤلاء الكتَّاب إلا من الباحثين الحكماء والاجتماعيين، مثل: (ستودارد) الأمريكي، أو من الدارسين المستشرقين والمستعربين، مثل: (قودفروا دو مونبين) الفرنسي، فقد وضع كل منهما خاتمةً ذات وزن لكتابه الذي وضعه عن الإسلام.

فالكاتب الأمريكي جعل الخاتمة لكتابه الشهير « حاضر العالم الإسلامي » الذي كنا نوَّهنا بترجمته إلى العربية.

والمستشرق الفرنسي وضع الخاتمة لكتابه « النظم الإسلامية »، وهو كتاب لم يُعرب، كما وضع كثيرون غيرهما، من أمثال هذا وأمثال ذاك تآليف ومقالات وخواتم.

وجميعهم مطبقون على ملاحظة لا ريب عندهم فيها، وهي ملاحظة أن العالم الإسلامي في العصر الحاضر في تبدُّل وتغيُّر واستمالة وانقلاب، وأنَّ عامل التبدل وحافز الانقلاب إنما هو يقظة انبعثت بها القوى العقلية والروحية، التي كانت راكدةً في العالم الإسلامي، بما عظَّم شأن المسلمين عند أنفسهم وعند الناظرين إلى يقظتهم ونهضتهم.

هذا هو الذي يعتبر محل اتِّفاق وكلمة إجماع، بين الكاتبين على الإسلام في العصر الحاضر من الغربيين، الذين انتهت دراساتهم قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، وقبل استقرار أمرها على النتائج التي استقر عليها.

ولقد كان من الحرب العالمية الثانية وما قرَّت عليه عجاجتها من أحداث، ما أكد هذا الحكم بصورة برهان تجريبي قطعي لا مجال لنزاع فيه، بما نالت الممالك الإسلامية من استرجاع لسيادتها، واستقلال الحكم فيها، وجلاء القوات الأجنبية عن أراضيها، وكفى بذلك وحده برهانًا على أن الإسلام قد تحرك حركة عظَّمت شأنه - بلا شك - عند نفسه وعند الناس.

ولكن الذي يحتاج إلى التأمل وراء ذلك هو هذا العالم الذي خرج من طائلة حكم الغير، واسترجع سيادته الذاتية، هل هو مستطيع أن يعاود حضارته ليضطلع بأعبائها من جديد، وليمثل للناس صورة جديدة من ولائد الثقافة والحضارة، منطبعة بطابع شخصيته الإسلامية، ومنبثقة عن المبادئ الاعتقادية الإسلامية التي انبثقت عنها الصور الماضية التي عرفها التاريخ من ثقافة الإسلام وحضارته؟

لقد فقدت أمم غير الأمة الإسلامية استقلالها ثم استرجعته، ولكنها لم تسترجع كلها روح حضارتها وثقافتها لتبني عليها مستقبلها، بل إن أكثرها جعل من استقلاله اتجاهًا جديدًا نحو تقليد الغير، فلم يكن استقلاله ليُحْدث أثرًا في تاريخ الحضارة الإنسانية؛ إذ قصر على أثره المادي في السياسة والاقتصاد، فكان شأن هذه الأمم، الشرقي منها والغربي، شأن العائد على غيره في شؤون الفكر والثقافة وطوابع الحضارة. فليست نهضة اليابان نهضة بوذية، ولا نهضة الصين نهضة كونفوشية، ولا نهضة اليونان بعد استقلالها منذ القرن الماضي بيزنطية ولا أفلاطونية ولا أرسطوطاليسية، بل ولا هي يونانية على الحقيقة بأي حال من الأحوال.

فهل أنّ شأن الإسلام سيكون مقصورًا على هذا الوضع، أو أن حضارة إسلامية الروح، وثقافة إسلامية الطابع، ستبدوان من بين ذلك القدر المشترك المؤلف بين شعوب الأمة الإسلامية الناهضة المستقلة؟

هذا هو الذي تقاصر دون تناوله كل قلم من أقلام الغربيين الذين تناولوا مشكلة الحضارة الإسلامية، فلم يستطع واحد منهم أن يجزم بأن المستقبل للحضارة الإسلامية بأبنائها المسلمين، أو أن المستقبل للمسلمين بدون حضارتهم الإسلامية.

أما الشيخ (دومونبين) فإنه يتفاءل بنهضة إسلامية تُحْدِثُ في داخل الشخصية الإسلامية تفكيكًا وفصالًا بين المفهومين الروحي والزمني، وتُبرز المسلم في صورة ظاهرية جديدة تستمد من عقلية العصر الحاضر، وحقيقة باطنية أصيلة تغترف من الخصال السامية التي أودعها الإسلام آباءه الماضين.

فهل يصح أن تكون النهضة التي يتفاءل بها الدارس الفرنسي نهضة إسلامية؟ وهل يستطيع المسلم الشاعر بالأصول الإسلامية حقًّا أن يفصل بين الدين والدنيا أو بين الروحاني والزمني؟ وهل في طاقة هذه الشخصية المزدوجة ذات الشِّقين التي يصورها لنا الكاتب، أن يثبت أحد شِقَّيها في مقابلة الآخر سالمًا آمنًا غير هاضم ولا مهضوم؟

هذه سلسلة من الاستشكالات تقطع الطريق دون نظرية الأستاذ (دومونبين) أن يكون لها نفاذ عملي على حقيقة النهضة الإسلامية بمقوماتها العصرية، وتقف بها في حدود الفروض والأحلام التي لا تُقرُّها طبيعة الليالي والأيام.

أما الكاتب الأمريكي فهو أقرب إلى إنصاف الحضارة الإسلامية والرأفة بها، فإنه بعد أن صور تصويرًا بليغًا التطور الحاصل في حضارة العالم الإسلامي، وحلل عناصر

هذا الانقلاب العظيم، تقاصر محجمًا دون الحكم بماذا سيكون؟ وإلى أين المصير؟ وجعل غاية عمله علمًا صحيحًا بالواقع، وتحليلًا صادقًا له، وإدراكًا تامًّا لما ينجم عنه في المستقبل من أمر مهم، فيكتفي بأن يؤمل أن هذا المخاض الشديد هو مولد شرق جديد في عالم جديد.

وعلى هذه الأنحاء تتراجع الأقلام دون الحكم على مستقبل الحضارة الإسلامية، بين متعلق بالمحال، وطاوٍ للمقال؛ لأن روح تلك الحضارة وهي الموقع الرئيسي للمشكلة لا يمكن أن يتناوله إلا قلب واعٍ ينبض بتلك الروح التي تطلب متعلقها في الحضارة الإسلامية المنتصرة.

إن الذين تناولوا مشكلة الحضارة الإسلامية من أبنائها، هم ثلة من الأولين وقليل من الآخرين.

وقد كان العلامة ولي الدين ابن خلدون، من بين هؤلاء وهؤلاء، أجدر مَنْ طأطأت له الرؤوس اعترافًا بدقيق تحليله لهذه المشكلة، وإجلالًا لحسن عرضه إياها، وحكم بيانه لها؛ لأنه تناولها على منهج دراسي نظري مؤصَّل مفصَّل، إذ نظر إلى طبيعة الدولة الإسلامية ومقوماتها، وفكك بين الأصول التي قامت عليها وبين الواقع الذي آلت إليه، ورجع إلى النفسية الفردية للمسلم بين عهد السلف وعهد الخلف، يضبط حقيقتيها، وجعل من اختلاف الحقيقتين سببًا لاختلاف المظهرين الاجتماعيين، من حيث تتمثل الصورة الاجتماعية للأمة في ما يصدر عنها في كل عصر من مدارك الحضارة والثقافة، على ما اختلف ذلك قربًا وبعدًا، من حقيقة الدين ومن حقيقة المظهر المثالي الكامل الذي ينبغي أن يبرز فيه المجتمع الذي يتكوَّن بهذا الدين.

فجعل شؤون السياسة والعمران والصناعة والعلم في الدولة الإسلامية، تبعًا لشأن الدين.

وجعل الحقيقة الأولى للدين التي هي العقيدة الفردية، أصلًا وأساسًا لذلك كله، فأخذ يدرس مشكلة فساد الدولة وركود ريح العمران في عصور الإسلام اللاحقة عن عصوره السابقة، وانتقاص الصنائع، وتلاشي ملكات العلوم، واختلال طرائق التعليم في الأمصار الإسلامية لعهده، جاعلًا ذلك كله راجعًا إلى اختلال الحقيقة الأولى للدين، التي هي أساس العمران الناشئ به والدولة القائمة عليه، أعني العقيدة الدينية.

فرَدَّ ذلك كله إلى صورة تكوُّن الفرد تكوُّنًا إيمانيًّا، يرتبط من جهة بالدين الإسلامي

في عقيدته، ويسري منه إلى كل ما انبثق عن تلك العقيدة، من مظاهر عمرانية، وصناعية، وفكرية.

وإذا كان الناس يكتفون بأن يعللوا ما بدا في حياة المجتمع الإسلامي وحضارته من إخلال، بما يرجع إلى نُظُمِ الحكم، وصور الدول، وما شاع من فساد الحق، وتفكك الروابط الاجتماعية، فإن ابن خلدون يطلب لهذه العلل عللًا، ويردُّ هذه الأسباب إلى أسباب وراءها، حتى يظهر أنها وإن أثرت في أوضاع الحضارة والثقافة تأثيرًا مباشرًا، فليس ذلك التأثير بأصلي ولا جوهري؛ لأنها هي بذاتها تأثّرت بما تكيَّف به العامل الأصلي من كيفية مختلة، فبقيت صالحةً مستقيمةً ما استطاع ذلك العامل الأصلي وصَلُحَ، وآلت إلى الاختلال والفساد لمَّا آل أصلها ومنشؤها إلى ذلك.

فالناس جميعًا يدركون أن حالة الحضارة والثقافة، من حيث قابلية الإنشاء، وقوة الصعود، وحرارة المزاج، في عهد الخلفاء الراشدين، غير حالة الحضارة والثقافة في آخر العهد العباسي، وإن كانت المظاهر أقوى، والإعداد أكثر، فإن العبرة بالروح المنتمية، لا بالأشباح الناشئة على إِلْفِ الأوضاع المستقرة الموروثة.

فحضارة الإسلام المعتد بها هي صورة اليقظة الفكرية، والهمة الإنشائية التي تولدت من حرارة إيمان المسلمين في الأجيال الأولى، فمكّنتهم من أن يخرجوا عن المحيط الإقليمي إلى المحيط العالمي، وأن يتناولوا المعارف كلها بداعٍ من إيمانهم الديني، ولغايةٍ تبدو في عظمة دينهم، يستباح الفداء فيها، والهلاك من أجلها، فطلبوا المعارف، ونالوها، وجمعوا بين أطرافها، وهضموها، وصنفوها، وتحكَّمُوا فيها؛ فتطورت على أيديهم، وتواصلت وتقابست، وتأصَّل ما بينها وبين دينهم؛ فانطبعت بشخصيتهم، وتأثرت بأوضاعهم الفكرية الأساسية، التي هي أوضاع الفكرة الدينية التي أنشأ الإسلام عليها أفكارهم، والسكينة الإيمانية التي رتبت دعوة الإسلام عليها نفوسهم.

هذه الحضارة هي التي ولدت ما ازدهر به التاريخ الإسلامي من المعارف والآداب والصنائع والفنون، فكان المسلم الذي هو مُنشئ تلك الآثار الباهرة من الحضارة سيدها ومُعمِّرها بإيمانه القوي، وروحه المتقدة، وفكره المتوثب، وخلقه الطاهر، وسلوكه الأمين.

فلما تحولت به الحال عن تلك المعاني السامية، بقيت مظاهر الحضارة ومعالمها، ونشأت بعدها مظاهر ومعالم أخرى، ولكن المسلم لم يبق سيدها ومعمرها، وإن كانت

تنشأ في أرضه بيده وعن معرفته؛ لأنه أصبح أسيرها، وعامل فسادها وخرابها، لمّا فقد ما كان عنده من قوة في الإيمان والروح والفكر والخلق والسلوك.

هنا تبدو حقيقة مشكلة الحضارة الإسلامية، وهنا يبدو الموقف الحكيم الذي وقفه منها ابن خلدون، فالحضارة الإسلامية في عصر ابن خلدون لم تكن صور عرض مشكلتها كما كانت عند السيد جمال الدين الأفغاني، ولا الشيخ محمد عبده، ولا الأمير شكيب أرسلان، ولا الحكيم محمد إقبال.

فهؤلاء وجدوا أمةً مغلوبة، ومدنيةً مضروبة، ودولًا زائلة أو في حكم الزائلة، وأمةً تتحرق على ما ترى عند غيرها من مظاهر القوة والسموِّ، فلا تستطيع أن تبلغ مبلغ الدنو منها أو الزحف إليها.

أما ابن خلدون فعلى ما أصاب الإسلام قبله من نكبات أهمها سقوط بغداد، فإن الأمة لم تزل في الشعور بعظمتها، ودولها لم تزل ذات شوكة مخشية، ونسبة غيرها من الدول والأمم منها لم تكن تبرز شيئًا يحس به مما ينال الأمة الإسلامية في شعورها، ويعقد في نفوسها عقد الشعور بالنقص والهضيمة، إلا أن عبرًا من الأحداث يستخلصها الفكر الوقَّاد، وتلويحاتٍ دقيقةً تشير إلى المستقبل المنتظر من ارتفاع الوضيع، وانحطاط الرفيع، لا يدرك مغزاها إلا مَنْ أوتي ما أوتيه ابن خلدون من بصر نافذ، هي التي قرّبت من ذلك النظر القوي الغريب صور عرض المشكلة فجلَّاها لنا بقلمه قبل يومنا هذا بنحو من ستة قرون، كما نستجليها نحن الآن، وكما استجلاها عظماء الباحثين في المشكلة الإسلامية في هذا العصر، بل لعله استطاع أن يضع يده من بعيد، على مجالي تلك المشكلة التي لمّا نضع نحن أيدينا عليها بصورة تامة واضحة.

لقد تناول ابن خلدون هذه القضية عن طريق الدولة والعمران، فبنى بحثه على ما هو معروف عن المسلمين، وسبقت به الأخبار النبوية، من انقلاب الخلافة إلى مُلك، وقد كان الناس يعتبرون ذلك أصل فساد الدولة الإسلامية، وفساد الرعيَّة تبعًا لفساد رُعاتِها.

فجاء ابن خلدون يرد هذه النظرية إلى وضع آخر؛ إذ يجعل فساد الدولة، وانقلاب الخلافة إلى مُلك، أمرًا عرضيًّا ليس من شأنه أن يؤثر في جملة المظاهر العمرانية لدولة الإسلام، بل إن هناك مطلوبًا آخر من العلل هو الذي يرجع إليه فساد الدولة رجوع المسبب لا رجوع السبب.

وأرجع الأمر كله إلى الحق والباطل، وإلى حُسن القصد وسوء القصد، بحسب ما يكون بين نفوس الأفراد من عقد وأمانة، وفي سلوكهم من استقامة وإخلاص.

فالذين راعوا الدين واعتمدوا الحق لم يضرهم تبدُّل شكل الدولة من خلافة إلى مُلك، ولا أودى بهم ما سلكوا في حكمهم من مسالك السياسة. والذين طغت عليهم نزعاتهم النفسية فاستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرير القصد فيها، واعتماد الحق في مذاهبها، هم الذين نبذوا الدين وراءهم ظهريًّا، فتغير الوازع الديني إلى مقاصدِ التغلُّب والقهر، والتقلُّب في الشهوات والملاذ، وأصبحت العصبية عصبية دولة لا عصبية دين.

لقد أرجع ابن خلدون الحضارة الإسلامية إلى أصلها أو أساسها، أو بالأوضح إلى روحها، وهو العقيدة الدينية.

والحق أن النظر في مشكلة الحضارة الإسلامية لو لم يُتَّبع فيه هذا المنهج الخلدوني، لبقي نظرًا حائرًا مترددًا، لا يكاد يقع على مظهر يتعلق به، ويحسبه أصل المشكلة وسببها، حتى يبدو له مظهر آخر يصده عنه، ويطلب منه له ولأخيه علَّة من وراء ذلك.

فإنَّ هذا المجتمع الإسلامي مجتمع ديني بالمعنى الأخص، كان الدين فيه العامل الأول المباشر، ومن دعوة الدين والإيمان بها اكتسب الشعب الذي استجاب لتلك الدعوة، وامتاز بذلك الإيمان خلالًا نفسيةً جديدةً، لم يستفد علمًا ولا صناعةً ولا قوة مادية، ولكن الذي أكسبه من الخلال طوَّع له العلم والصناعة والقوة المادية، فكانت المدارك الدينية وحدها هي التي فتحت أمام نظر المسلم آفاق الكون للتأمل والاعتبار، والمعرفة والإيمان، ولما عرف نواحي الوجود على ما هي عليه بنظره الديني اتجه إلى بحث ما اشتملت عليه تلك النواحي من التفاضل، فتكوَّنت فيه داعية طلب العلم على اختلاف مواضيعه وفنونه، فاصطنع العلوم التي هي من التراث الإنساني المشترك، وابتكر العلوم التي هي من التراث الإسلامي الخاص، وجعل من مجموعة تلك العلوم الإنسانية المشتركة، والإسلامية الخاصة، مجالًا لتصريف المدارك الدينية التي التأمت تلك العلوم على محورها مع اختلاف عنصريها.

باليقين الديني أقدم على تكوين الأوضاع العالمية في صورتها التطبيقية على ما ينبغي أن تكون عليه، وعلى نحو ما يناسب رجوعها كلها إلى الحقيقة الخلقية الإلهية التي أدركها، واعتز بأنه أحسن إدراكها، وأحسن إدراك الأشياء بحسن إدراكها.

فالحقيقة الاعتقادية الإلهية - حينئذٍ - هي الأساس لكل ما بنت الحضارة الإسلامية من هياكل حسية ومعنوية.

فإذا قلنا: إن ضعف الحضارة وتهلهلها قد نشأ من علة أصابت العقيدة الدينية، فما نحن في ذلك بمبتدعين ولكن تبيين الناحية - من تلك العقيدة التي أصابتها العلة - هو الذي يكشف عن الأسباب التي قضت بضعف الحضارة وتهلهلها.

فإن أممًا كثيرةً من ذوات العقائد الدينية قد تناولت مثل ما تناولت الأمة الإسلامية من العلوم والصنائع، ونالت مثل الأمة الإسلامية ما نالت من قوة، وأبرزت مثل ما أبرزت الأمة الإسلامية من آثار، ثم اعترتها أزمات اعتقادية كبرى دفعت بها حتى حضيض الإلحاد والتعطيل، فلم يكن تخلف العقيدة الدينية قاضيًا على الحضارة بالضعف والتهلهل اللذين تمكنا من الحضارة الإسلامية.

والأمة الإسلامية وإن نالها شيء عظيم في عقيدتها، من حيث الجوهر أو من حيث التصريف، فإنها لم تزايلها بتاتًا ولم تنقطع عنها، ومع ذلك فإن حضارتها قد آلت إلى ما آلت إليه.

وهذا راجع إلى موقع العقيدة الدينية من المقومات لكيان الأمة، فإن موقع العقيدة الدينية من مقومات الكيان الاجتماعي للأمة الإسلامية باعتبارها مجتمعًا دينيًّا بالمعنى الأخص، وهو موقع رئيسي جوهري، كان فيه الدين العامل الأول المباشر لصنع المجتمع، وكان هو الحافز لنهضته الفكرية، والممهِّد له طريق الاتصال بما أنتجت الأفكار والصنائع، فبالدين فكَّر، وبالدين تحضَّر، وبالدين أنتج آثار حضارته، وبالدين أقام الدولة الصائنة للمجتمع وحضارته.

وكذلك استمرت مظاهر الحضارة متصلة في نفسه بالدين، وعوامل الدين فعالة في مظاهر الحضارة.

فكان وضع الدين على صورته المستقيمة قاضيًا بأن يتناول به المسلم الحضارة متلقيًا ومنشئًا ومصرِّفًا.

وكان وضع الحضارة، التي تلقّاها، ثم أنشأها، ثم صرفها على تلك الصورة المرتبطة بالدين في نظره، مشعرًا إياه بما بينه وبين مظاهر الحضارة من صلات متكوِّنة بالدين.

فكان الإلف والانسجام اللذين بين الحضارة والشخصية الإسلامية آتيَيْنِ مما خلع

الدين من روحه على الحضارة، وما رجع من فنون الحضارة إلى روح الدين.

فكان الذي حدث في العقيدة الدينية قاضيًا بتضعضع الحضارة؛ إنما هو انكماش صدَّها عن أن تخلع من روحها على الحضارة، فأصبحت الحضارة خائرة حائرة جامدة لا تتقدم.

وما كان ذلك الانكماش إلا أثرًا من آثار الضعف الذي أصاب العقيدة في جوهرها، فإن العقيدة ذات أثر خلقي ونتيجة سلوكية، والإنسان بين مقتضيات العقيدة في خلقه وسلوكه، وبين مواقع النزعات الأنانية والشهوانية التي تدفع به إلى خلاف مقتضيات العقيدة في الخلق والسلوك، واقف موقف صراع دائم، يحمل نفسه فيه ما استطاع على اتِّباع المسلك الحميد المتلائم مع مقتضيات العقيدة، ويصدها بالزجر تارةً وبالندامة أخرى عن المسالك التي يوقن بفسادها وتناقضها مع مقتضيات العقيدة، ولكنه يضعف دون التنحِّي عنها.

فكان التحلل الخلقي الذي بدأ يظهر جليًّا منذ القرن الثالث ذا أثر انعكاسي على العقيدة، لما شاعت صور الانحراف على المسلك الحميد حتى أَلِفَتْ وغلبت وصارت طبعًا ثانيًا للأفراد وللهيئة الاجتماعية، فخارت الإرادات دون التقصي عنها، وهي تعلم علم اليقين أنها ليست من الخير ولا من الصلاح، فكان ذلك هو الذي أصاب العقيدة الدينية بالتراجع والانكماش، حتى أصبحت غير فعالة ولا مؤثرة، وأَلِفَ منها الناس انكماشها عن الفاعلية والتأثير، فأصبحوا يأخذونها على ما هي عليه، تعمر بها قلوبهم، وتشهد عليها ألسنتهم، ولكنها لا تتجاوز القلوب والحناجر إلى الأعضاء والجوارح، فكان هذا الأثر الانعكاسي من السلوك الديني على العقيدة مكيفًا العقيدة بكيفية جديدة لم تتناول جوهرها، ولكنها تناولت أثرها في الحياة العملية.

فنستطيع أن نقول بهذا: إن الإرادة الاعتقادية البنَّاءة هي التي خارت وضعفت، فأصبحت الأوضاع الاجتماعية والآثار المدنية تصدر عن غير ما كانت تصدر عنه، فصارت هي في وادٍ والعقيدة الدينية في وادٍ.

وبقي المسلم وفيًّا لعقيدته الدينية، غيورًا عليها من جهة، متقبلًا لحياته العملية، مطمئنًّا إلى واقعها من جهة أخرى، حتى أصبح المبدأ النظري والواقع العملي عنده متباينين، فسقطت في نفسه منزلة الحياة العملية التي يحياها باعتبار أنها مباينة لدينه الكريم، فتلقاها تلقي المستهتر، يعرف الشر ويعيش به، فهانت نفسه أيضًا في نظره؛ لأنها تعيش أسيرةً

لحياة الشر، لا تستطيع أن تغيره ولا أن تتنحى عنه، وتولدت عن ذلك العقدة النفسية الخطيرة؛ عقدة الشعور بالنقص الذاتي، وعقدة اليأس من استقامة الحقيقة الدينية، وعقدة الإلف بحياة الشر مع موت الوازع الذي يصد عنها، وتولدت من ذلك نظرية تفكيك الدين عن الدنيا باعتبار أن الدين خير غير واقع والدنيا شر واقع، وأن العبد المسلم يحمل بين جنبيه دينًا لا يؤثر فيه إلا لِمامًا، ويعيش في دنيا لا يعرف فيها إلا كلَّ ما يبعد به عن الدين.

فأصبح الذي كان يصدر عن إرادته الدينية القوية، صادرًا عن يأسه من الدين الذي أضعفه وأفناه.

ثم هجمت عليه في حياته العملية مدنيات أجنبية عنه، فيها العلم، وفيها الصناعة، وفيها القوة، وفيها الحكمة، فلم يجد من إرادته الدينية ما يتناول به هذه المدنية كما تناول المدنيات التي احتك بها من قبل يوم كانت إرادته الدينية قوية سليمة، فوقف أمامها جامدًا، واعتبرها من جملة صور الحياة التي كان من قبل آمن بانفكاكها عن الدين.

فقد كانت الحضارة الإسلامية من أثر إنسان اكتسب وضعًا منسجمًا في ذاته آمنًا إلى نفسه، فصنع على مثال نفسه حضارةً اكتسبها مما اكتسب وأفاء عليها مما أفاء اللَّه عليه، حتى فاقت بما فيها من انسجام وأَمْن لم يكن لها نظير فيهما بين الحضارات، وسولت إليه عاطفته المفتونة بالحياة أن يتناول تلك الصور الجديدة منها كما تناول الصور القديمة، يتعاطاها مذمومةً غير محمودة، فإذا هو قاصر فيها، عالة على مبتكرها وصانعها، قصورًا وعيلةً يحوكان في نفسه عقد النقص التي داخلتها من قبل، فلا سبيل له لأن يحسن تعاطيها، ويعيش فيها سيدًا آمرًا متصرفًا ما دام يجد لها في نفسه دافعًا من التنافر بينها وبين فكرته الدينية التي عزلها منذ قرون عن الحياة.

فحاجته ليست إلى تكوين الدين من جديد، ولكنها إلى توليد صحيح للإرادة من الدين، وتقويم متين للحياة العملية بفكرة دينية تستطيع أن تمسكها وتسيطر عليها.

* * *
* *
*

الوحدة الإسلاميَّة
أو:
مسألة التقارب بين المسلمين(*)

وإذا كان العنوان الذي عنونت به هذه المحاضرة عنوانًا قد يكون في إحدى صورتيه غير موف بموضوعها وغرضها، فإنه في صورته الأخرى يكون منطبقًا تمام الانطباق على المنهج الذي سنسير عليه في تناول موضوعنا في هذه المحاضرة.

الوحدة مبدأ وكيان اجتماعي وسياسي:

لقد قيل: إن موضوعها (الوحدة الإسلامية)، ثم قيل: إن موضوعها (مسألة التقارب الإسلامي)، وليس هذا من الاضطراب في ضبط الموضوع، ولكنه من التدقيق في بيان المنهج والنزول على روح الموضوع، وعلى الوحدة التي تنبع منها الأفكار، وتتسلسل حولها النظريات. فإن الوحدة الإسلامية حقيقة ثابتة لا محالة، ولكننا نعتبرها من جهة حقيقةً مبدئيةً، ومن جهة أخرى كيانًا اجتماعيًّا وسياسيًّا يراد تحققه، ولكن لما تسلك الطريق إلى تحقيقه. فبحثُنا هذا ليس قاصرًا على الوحدة الإسلامية بمعناها الأول؛ أي باعتبارها حقيقة مبدئية، وليس بالغًا إلى الوحدة الإسلامية بمعناها الثاني؛ أي باعتبارها كيانًا اجتماعيًّا وسياسيًّا. ولكنه عبارة عن دراسة فكرة، وفي دراسة هذه الفكرة نعرض لشرح دعوة إلى تحقيق صورة من الصور، هي صورة من التعاون والتواصل تنبع من فكرة الوحدة الإسلامية وترجع إلى تحقيقها، وهذه الصورة تتمثل اليوم في مسألة مطروحة على الأنظار، موضوعة على بساط البحث، وهي مسألة الدعوة إلى التقارب الإسلامي وإلى عقد مؤتمر قمة إسلامي.

تقارب بعد الشعور بالتباعد:

وإن هذا التقارب المنشود؛ إنما هو تقارب بعد الشعور بالتباعد، واتصال بعد التحرُّق من حالة التفكك، فكأنه التقارب الذي قيل فيه قديمًا:

وَقَدْ يَجْمَعُ اللَّهُ الشَّتِيتَيْنِ بَعْدَمَا ... يَظُنَّانِ كُلَّ الظَّنِّ أَنْ لَا تَلَاقِيَا

(*) المحاضرة التي ألقاها فضيلة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور مفتي الجمهورية التونسية وعميد كلية الشريعة وأصول الدين، بدار المسرح بتونس يوم (25 فبراير 1966م).

كذلك كان الظن الذي يسود العالم الإسلامي، وعلى الأخص منذ نهاية الحرب العالمية الأولى: كان ظنًّا بأن التلاقي بين المسلمين، وأنَّ تواصل أجزاء العالم الإسلامي أو تعارف شعوب الأمة الإسلامية قد أصبح أمرًا مستحيلًا. وها هو اليوم جاء الأمل يقترب منَّا، وما تشريفكم لهذا المحفل - يا فخامة الرئيس - إلا برهان على ما يجد هذا الأمل من قوة يتحقق بها - إن شاء اللَّه - بتأييدكم وإقبالكم واستجابتكم والاستجابة لكم في هذا الصدد.

وإذا نحن رجعنا إلى دراسة مسألة التقارب الإسلامي أو فكرة التقارب الإسلامي؛ فإننا ننظر إليها من نواحٍ أربع:

- **الناحية الأولى**: أصل الفكرة.
- **والناحية الثانية**: تاريخها وتطورها.
- **والناحية الثالثة**: مظهرها الحاضر.
- **والناحية الرابعة**: آثارها المستقبلة.

وعلى ذلك تكون محاضرتنا هذه قائمة على أربعة فصول:

الفصل الأول

أصل فكرة التقارب الإسلامي

التقارب أصل من أصول الإسلام:

إن فكرة التقارب والتعاون والتناصر والاستمساك بكل ما يقرب ويوحد بين الآدميين عمومًا وبين المسلمين بوجه خاص، إنما يعتبر أصلًا من أصول الدين الإسلامي، وما هو إلا نظرية من تلك النظريات الأساسية التي قامت عليها العقيدة الإسلامية، وأصبح كل مسلم يؤمن بها، ويطمئن إليها، ويبني قوله وعمله على مقتضاها شأن الأصول الاعتقادية، التي هي نظريات مجردة في مبدئها، لكنها متحكمة في القول والعمل؛ لأن الإيمان إخلاص بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح. وإذا نظرنا إلى منزلة هذه الفكرة من أصول الدين الإسلامي، فإننا نتبين بادئ ذي بدء أن الإسلام دعوة موجهة إلى الإنسان، وأن الإنسان الذي وُجهت إليه الدعوة الإسلامية منظورٌ إليه بهذا الاعتبار الإنساني فقط، فالدعوة موجهة إلى الإنسان بوصفه إنسانًا بطرح النظر عن جميع الاعتبارات الأخرى

التي أدخلها الناس على إنسانيتهم، مما فرق بين بعضهم وبعض اعتبارات هدمتها الدعوة الإسلامية ولم تنظر إليها؛ إذ توجهت إلى الإنسان باعتبار جوهره الإنساني لا غير.

وإذا كانت الدعوة الإسلامية قد اعتبرت الجوهر الإنساني؛ فإنما اعتبرت الماهية التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات، ألا وهي ماهية الإدراك الذهني التي نعبر عنها بالناطقية، فجعل الإسلام الإنسان متميزًا بهذه الميزة، وجعلها المقوِّم لحقيقته النوعية، والمقسم بينه وبين الحيوانات، ثم توجه إليه بهذا الاعتبار: اعتبار ما عنده من الإدراك الذهني الذي نعبر عنه بالناطقية، فدعا الإسلام الإنسان إلى المعرفة، وجعل المعرفة غاية الوجود الإنساني التي يتبين فيها أثر الخصوصية المقوِّمة والمقسِّمة للنوع الإنساني وهي الناطقية.

أهلية الإنسان إلى المعرفة:

وقد نبَّه الإسلام الإنسان إلى أهليته للمعرفة، وأنه بماهيته الأصلية وبحقيقته المقومة لنوعه، وهي الناطقية، يكون أهلًا للمعرفة، بحيث إن كل إنسان هو أهل بحسب الأصالة والاستعداد لأن يحصل على كل معرفة من المعارف.

فالآيات الأولى التي نزلت من القرآن العظيم جاءت تقرن حقيقة الإنسان الطبيعية في خلقته بقابليته للعلم في قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [العلق: 1 - 5].

وبتوجه الإنسان إلى المعرفة ينعكس توجهه هذا أولًا على نفسه، ثم يتناول ما حوله من الموجودات مما يعبر عنه بالكون، ثم ينتهي إلى الموجود الذي هو مصدر الوجود لكل الموجودات، وهو الموجود الواجب، ألا وهو الخالق. فتكون: النفس، والكون، واللَّه، موضوع المعرفة ومتعلق المعرفة. أما النفس فهي الطاقة الإنسانية التي يتوصل بها إلى المعرفة، وأما الكون فهو الطريق الذي يسلك منه إلى المعرفة؛ ولذلك عبر عن الكون بالعالم (بهذه الصيغة التي هي صيغة الآلات التي يصنع بها مثل الطابع والخاتم) باعتبار كونه وسيلة لتحقيق العلم ووسيلة لتحصيل المعرفة.

الوجود غاية المعرفة:

ثم جعل اللَّه تعالى - وهو واجب الوجود - الوجود غاية المعرفة، وبذلك تكون طاقة المعرفة من طبيعة الإنسان؛ لأنها من نفسه، ولأنه مفطور عليها، ولأن فطرته تكون فيه داعية النظر والتأمل والفكر، فهو مطلوب - بالدعوة الإسلامية - لأن يبرز هذه الطاقة،

وأن يحررها بطرح العوائق المركبة عليها حتى يصبح الناس جميعًا متساوين في الرجوع إلى الفطرة. وبذلك يصبح الناس جميعًا أكفاء بعضهم لبعض، وعلى ذلك تتناسق وتتوالد جميع المدركات الذهنية بحيث تكون الحقيقة العقلية العليا، وهي إدراك الوجود على وجهه الصحيح مبدأ للعقيدة الدينية، وتكون العقيدة الدينية مبدأ للسلوك الذي يقرر الحقوق والواجبات بين الناس، ويحدد علائقهم الاجتماعية بمقتضى عقد اجتماعي مفتوح، لينضم إليه كل مَنْ يريد على سبيل الاختيار الذي هو أساس قيام العقود. وبذلك العقد الاجتماعي يتكون المجتمع الديني بالمعنى الأخص الذي هو مجتمع ديني مكون بالدين وحده لا يساير كيانًا قائمًا من قبل باعتبار نسبي، أو باعتبار إقليمي، أو باعتبار سياسي أو اقتصادي على نحو ما يقول ابن خلدون: « إن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوتها ». ولكنه يكون مؤلفًا من الدين وحده ولا تكون له عصبية؛ لأنه مبني على عقد اجتماعي اختياري يتساوى جميع أفراد البشر في صلاحيتهم وأهليتهم للانخراط فيه.

تبرز الكفاءة الإنسانية في رابط التآخي:

فالكفاءة الإنسانية تظهر في تأسيس الرابط الذي يحدد العلاقات الاجتماعية، ويكون العقد الاجتماعي على هذا المعنى من التآخي الإنساني، ومن الاختيار المطلق في الانضمام إلى هذا العقد بمجرد الاختيار. وبذلك يتكون مجتمع قوامه الرابط الذي هو الشعور بالإنسانية وبالتكافؤ بين أفراد الإنسان، ثم الشعور بتلاقي الإرادات الاختيارية التي بُنيت على اعتقاد تنبع منه، وبمقتضاه ترابط الناس بالعقد الاجتماعي الذي حدد العلاقات الاجتماعية وقرر الحقوق والواجبات، وبهذا الاعتبار تتكون الأمة في مدلولها الذي هو لفظ مشترك يُستعمل أحيانًا بمعنًى ويُستعمل أحيانًا بمعنًى آخر. فتُستعمل الأمة بما يشمل الإنسانية كلها، وذلك هو أساس الحقيقة الأولى للمجتمع الإنساني، وبهذا الاعتبار نُسمي الأمة أمة الدعوة، وتُسمى الأمة المجموع الذي ترابط أفراده وتعاقدوا بذلك العقد الاجتماعي بناءً على عامل التوحد الذي هو ناشئ من عقيدتهم، وهذه التي تُسمى أمة الإجابة، وعلى ذلك تكون جميع العناصر التي اعتاد الناس أن يعتبروا الإنسانية متفارقة أو متمايزة بها عناصر ذائبة في مدلول الأمة بمعنييها اللذين يدل عليهما اللفظ الواحد دلالة المشترك على معنييه، وهما: أمة الدعوة، وأمة الإجابة.

تكوُّن المجتمع الإسلامي بذوبان العناصر في الأمة:

وبذوبان العناصر في وحدة الأمة نتبين تآلف المجتمع الإسلامي، كيف تآلف أولًا من

المهاجرين والأنصار باعتبار أن كل عنصر من هذين العنصرين تنازل عن مواطنته الأولى، وكوَّن مع العنصر الآخر مواطنةً جديدةً تصل بينه وبين العنصر المرتبط به، وتفصل بينه وبين العناصر الأخرى التي كان مرتبطًا بها من قبل.

فالمعاني التي كان المجتمع العربي يعرفها ويميز بها العناصر بعضها عن بعض من معاني: البدو والحضر، أو معاني العبيد والأحرار، أو معاني العرب والعجم، أصبحت كلها مطروحةً مهدومةً ذائبةً في الوحدة الاجتماعية التي هي وحدة الأمة باعتبار كونها أمة دعوة تشمل الآدميين كلهم، وأمة إجابة تشمل المستجيبين إلى الدعوة باعتبار كونهم آدميين تعاقدوا في عقد اجتماعي يصل بعض عناصرهم ببعض وصلًا مباشرًا لا من طريق العنصريات المفرقة.

وبذلك توسعت دلالة الوحدة الاجتماعية في المجتمع العربي وفي المجتمع الإنساني بصورة عامة؛ لأن جميع المعاني التي كانت تفرق الناس بعضهم عن بعض وتبرز بعض العناصر منفصلًا عن البعض الآخر قد طُرحت وهُدمت وذابت، واللَّه تعالى يقول في هذا المعنى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: 11]، فهو يجعل الاختلاف بالشعوب والقبائل مهدومًا، وإنما جعلهم كذلك ليتعارفوا ويتواصلوا، وإن الأفضلية أو التفاوت في الكرامة، الذي كان الناس يبنونه على العنصريات، أو على الطبقات، أو على الأنساب، أو غير ذلك؛ إنما يعتبر مهيئًا لجميع الناس، يفتح في وجوههم جميع أبواب التقوى والعمل الصالح؛ بحيث إنهم لا يتفاضلون ولا يفوق بعضهم بعضًا إلا باعتبار ما يقوم به من العمل الصالح الذي عبَّر عنه بالتقوى.

فالوحدة - حينئذٍ - هي وحدة مبدئية راجعة إلى وحدة الغاية ووحدة القصد، ومن هنا أخذت كلمة الأمة؛ لأنها تُطلق على الجماعة المتكتلة بحسب وحدة مبدئية ولم تكن تُطلق على الجماعة التي تتكتل بعامل عنصري من عوامل الأنساب أو الطبقات أو الإقليميات.

فالأمة مأخوذة من أَمَّ بمعنى قصد لتدل على وحدة القصد؛ لأنها بُنيت على الاتحاد في الغايات وعلى التقارب في الطريق المؤدي إلى تلك الغايات، وهو القصد الذي يسير عليه، وذلك هو غاية الإنسان من وجوده بملاحظة كيانه الذاتي، ثم بملاحظة العوالم لتحصيل المعرفة التي هي المبدأ الذي أُقيم عليه العقد الاجتماعي الذي يربط بعض عناصر هذه الأمة ببعض.

وعلى هذا المعنى ورد استعمال كلمة « أمة » في القرآن العظيم كلما استُعملت، فاللَّه تعالى يقول: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: 92]، ويقول في خطاب المسلمين: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: 110]، ويقول في خطاب المسلمين أيضًا: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة: 143].

المسلمون متحدون في مدلول الأمة:

فالمسلمون متحدون في مدلول الأمة الذي هو وحدة الغاية، وتقارب الطريق الذي يؤدي إلى إدراك تلك الغاية على منهج المعرفة الذي وضعته الدعوة الإسلامية. فالوحدة متقررة باعتبار الأمة بين المسلمين على أساس الأخوة التي هي عبارة عن التساوي المطلق بين جميع العناصر الذين يتلاقون في مدلول الأمة الراجع إلى وحدة القصد ووحدة الغاية.

وهذه الأخوة تشير إلى أن الوحدة المتكونة بين العناصر المستجيبة إلى الدعوة الإسلامية؛ إنما هي وحدة طبيعية واسعة كوحدة الأخوة الحقيقية؛ لأنها مبنية على اتحاد القصد وعلى اتحاد العواطف على التعاون على الوصول إلى ذلك القصد، وليست وحدة صناعية ضيقة مبنية على مصلحة عاجلة ولا مبنية على معنًى من المعاني الوهمية التي جاءت الدعوة الإسلامية تطرحها من المدارك الإنسانية الذهنية، ولذلك يقول اللَّه تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: 10]، ويقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾ [آل عمران: 102، 103].

ويقول فيما يشير إلى أن هذه الأخوة نشأت من اتحاد بالشعور بالقصد، واتحاد بواجب التعاون على الوصول إليه أَلَّفَ القلوب بعضها على بعض، فيخاطب النبي ﷺ بقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ ﴾ [الأنفال: 62، 63]؛ أي بما بيَّن لهم من وحدة القصد، وبما قذف في قلوبهم من الإخلاص على التعاون في الوصول إلى ذلك القصد. ويقول ﷻ: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ﴾ [الروم: 31، 32]، ويقول في الآية الأخرى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ ﴾ [الأنعام: 159].

.. منهيون عن العصبيات:

وعلى ذلك جاء تحذير النبي ﷺ للمسلمين من العصبيات، وإلحاحه في أن يحموا أنفسهم من الوقوع في الدعوات العصبية، وهذا مبني على أن القرآن العظيم ذم الحمية وجعلها شأن الجاهلية وشأن الكفر، في حال أن الذي يقابلها في نفوس المؤمنين إنما هو السكينة.

فالنبي ﷺ يقول في الامتنان بمنة اللَّه تعالى على المسلمين: « **إن اللَّه قد أذهب عنكم عبيَّة الجاهلية وفخرها بالآباء، إنما هو مؤمن تقي أو فاجر شقي، الناس كلهم بنو آدم، وآدم خُلق من تراب** »[1]، ويقول: « **لا فضل لعربي على عجمي ... إلا بالتقوى** »[2]. ويقول أيضًا: « **ليس منَّا مَنْ دعا إلى عصبية** »[3]، ويقول ﷺ: « **مَنْ قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة، فقُتل، فقِتلةٌ جاهلية، ومَنْ خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني ولست منه** »[4].

وجاءت هذه الوصايا شاملةً للمسلمين وغير المسلمين، فهي تمنع المسلم من أن يكون عامل تفرقة، أو أن يكون ذا عمل عدواني، سواء تعلق ذلك بالمسلمين أم بغير المسلمين؛ لأن الإسلام لا يبيح العدوان أبدًا إلا بالنسبة إلى العنصر المحارب المعتدي على المسلمين، واللَّه تعالى يقول في العناصر الأخرى: ﴿ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ﴾ [التوبة: 7].

.. والتحالف:

وبهذا الاعتبار ورد في الحديث الشريف أيضًا النهي عن الأحلاف، فالنبي ﷺ يقول: « **لا حلف في الإسلام** ». وهذا مبني على أن الأحلاف المعهودة إنما هي معهودة في عمل التناصر الأعمى الذي يتناصر به الناس على الحق أو على الباطل، ولا ينظر كل واحد إلا إلى الشخص الذي يناصره، فأين ما نحن فيه من معنى الأحلاف الذي يُراد أن يركب عليه ويُنسب إليه؟

هذا ما يتعلق بأصل فكرة التقارب الإسلامي، وهو الفصل الأول من فصول هذه المحاضرة الأربعة.

---

(1) رواه الترمذي في سننه.
(2) رواه أحمد في مسنده.
(3) رواه أحمد في سننه.
(4) رواه مسلم في صحيحه.

الفصل الثاني
تاريخ فكرة التقارب الإسلامي وتطورها

الشعور بواجب التقارب:

إننا إذا اندفعنا من النظر إلى أصل الفكرة ننظر كيف تأصل هذا المبدأ، وكيف أصبح أصلًا من أصول الدين الإسلامي، وجزءًا من أجزاء العقيدة الإسلامية، يتبين لنا أن العامل الذي رسخت به المبادئ الإسلامية في نفوس الجيل الإسلامي الأول وتسلسلت به من الجيل الإسلامي الأول إلى الأجيال التي بعده، ليس عامل تلقين ولا تعليم ولا دعوة، ولكنه عامل تربية، فإقامة النبي ﷺ بين ظهراني أمته ما أقام فيما بين البعثة والوفاة؛ إنما كان عملًا يتعهد به هذا المجتمع تعهدًا مستمرًّا بالتوجيه والتأديب والتربية، حتى تكون المعاني التي جاء القرآن العظيم يدعو إليها، وجاءت سنة النبي ﷺ تشرحها وتؤكدها، معاني راسخة ينتظم السير عليها بطريقة تكاد تصبح طريقة غير شعورية متساوية مع الغرائز الفطرية في الإنسان.

وعلى ذلك تأصل بين المسلمين مبدأ الشعور بواجب التقارب والتعارف فيما بين بعضهم وبعض، والشعور بواجبهم نحو الإنسانية جمعاء في هدايتها وإصلاحها وسلوك سبل التقارب فيما بين بعض عناصرها وبعض في المجال الإنساني الأوسع كما هو في المجال الإسلامي الأخص، وأصبح هذا الشعور قوام الشخصية الفردية للمسلم باعتبار أنه شعور اعتقادي يرجع إلى تأصل المعنى التربوي، والانطباع بالطابع التوجيهي الذي انطبع به جيل الإسلام الأول، ثم تسلسل بطريقة تربوية جيلًا فجيلًا.

ارتباط الشعور الفردي بالشعور الاجتماعي في الإسلام:

وبهذا الشعور الذي تقوَّمت به الشخصية الفردية للمسلم حصل عمل تطبيقي عملي مستند إليه ونابع منه، وهو العمل التقاربي فعلًا بين عناصر الأمة العامة وهي أمة الدعوة وبين عناصر الأمة الخاصة وهي أمة الإجابة، فأصبح هذا العمل التطبيقي قوامًا للشخصية الاجتماعية للفرد، وبذلك حصل التناسق والانسجام بين الشعور الفردي والشعور الاجتماعي؛ إذ كانت الحقيقة التربوية الأولى التي تكوَّن بها الشعور الفردي في المسلم قوامًا وأساسًا للشعور الاجتماعي الذي تقوَّمت به الشخصية الاجتماعية، فحصل التناسق بين المعنيين الفردي والاجتماعي، وحصل الانسجام الباطني للفرد المسلم بين العوامل

التي تقوِّم شخصيته الفردية وبين العوامل التي تقوِّم شخصيته الاجتماعية، فأصبح شعوره بذاتيته الفردية مرتبطًا بشعوره الاجتماعي، وشعوره الاجتماعي مستندًا إلى شعوره الفردي بصورة لا نبوة فيها ولا تنافر بين هاتين الحقيقتين الفردية والاجتماعية.

ولكن المجتمع الإسلامي الذي تكوَّن بهذا العامل التربوي، وتسلسل بالوراثة، من الجيل الأول إلى الأجيال التي بعده قد عرض في واقعه الاجتماعي إلى التأثر بعوامل غير هذا العامل التربوي، هي عوامل آتية من الواقع الذي سار التاريخ الإسلامي على منهجه. فكانت هاته العوامل منها الإسلامي الذي هو نابع من روح الإسلام، ومنها غير الإسلامي الذي هو آتٍ من عوامل إقليمية وزمنية أخرى، وكان في هذه العوامل غير الإسلامية ما هو متلاقٍ مع المبادئ الإسلامية متناسق معها، ومنها ما ليس متلاقيًا مع المبادئ الإسلامية ولا متناسقًا معها.

انحراف الواقع الإسلامي عن المبادئ الدينية:

فحصل في الواقع الإسلامي (أي في حياة المجتمع الإسلامي في عصور التاريخ) انحراف عن المبادئ الدينية، ودخلت العوامل غير الإسلامية مما لا يتنافى مع الإسلام أو ما يتنافى مع الإسلام، فتركت صورها وطوابعها في الحياة الاجتماعية التي يمثلها التاريخ الإسلامي. وبذلك انحرف واقع المسلمين في كل عصر من العصور قليلًا أو كثيرًا عن المبدأ الذي انطبع عليه أولًا بالعامل التربوي الذي تكوَّن عليه المجتمع الإسلامي الأول، فجاءت تلك الحقيقة التي تؤلمنا ولكننا لا نستطيع التخلص منها، وهي أن التاريخ الإسلامي لم يكن مثالًا مطابقًا للمبدأ الإسلامي، وأن حياة المجتمع الإسلامي في عصور التاريخ قد كانت عند دراستها دراسة التحليل تتكون من عنصرين هما: العنصر الجوهري الذي يرجع إلى التعاليم والأحكام والعقائد والآداب الإسلامية، والعنصر الواقعي الذي يرجع إلى عوامل ومؤثرات غير إسلامية في حياة المجتمع الإسلامي، ومنها ما يتنافى مع العوامل الإسلامية إلى حدٍّ قريب أو إلى حدٍّ بعيد.

فأصبح هذان العنصران - العنصر الإسلامي الجوهري والعنصر غير الإسلامي الواقعي - عنصرين متنازعين، تختلف حالة المسلم قربًا وبعدًا من المبادئ الإسلامية، وتختلف حالة حقبة من الحقب التاريخية قربًا وبعدًا من المبادئ الإسلامية أيضًا بحسب التغالب الذي بين هذين العنصرين، فقد تغلب العناصر الإسلامية فيكون المجتمع في جملته إسلاميًّا، وإن كان يشتمل على عوامل غير إسلامية كثيرة، وقد يغلب العنصر غير

الإسلامي فيكون المجتمع في جملته معزولًا عن الإسلام منسلخًا عنه، وإن كان يشتمل على عوامل إسلامية كثيرة، لكنها مغلوبة ومغمورة. ومن هذه العوامل غير الإسلامية التي مسَّت حياة الفرد وحياة المجتمع في عصور التاريخ الإسلامي: عامل الدعوة الشعوبية التي قامت تدعو إلى تفريق ما جمَّع الإسلام، وإلى إبراز العنصريات التي هدمها الإسلام، وإلى إقامة حرب فكرية تبعتها حروب عملية داخلية فيما بين العناصر التي تألَّف المجتمع الإسلامي منها على معنى التساوي والانسجام، فأصبحت عناصر غير منسجمة ولا متساوية؛ لأنها أصبحت متغالبة متعادية متنافرة. وكان الشعور الحي الذي هو باقٍ في نفوس المسلمين ومستمد من عقيدتهم ومن تعلقهم بأحكام دينهم وآدابه يقرِّب أحيانًا بعض العناصر إلى مقاومة هذه النزعة وإلى التخلي عنها، وإلى مقتها ونبذها، على أنه يفتح لعناصر أخرى أبواب التأثر بها والانفعال بدعوتها، فأصبح وضع المجتمع الإسلامي بين أخذٍ وردٍّ، بين مد وجزر يعود أحيانًا إلى الشعور الإسلامي الموحد والمؤلَّف، ويبعد أحيانًا إلى المشاعر المفرِّقة التي هي ناشئة من دعوات الشعوبية.

وبتكاثر هذه العوامل غير الإسلامية في حياة الفرد الإسلامي وحياة المجتمع تكوَّن شعور جديد، هو الشعور الذي اعترته البرودة والفتور، فأصبح غير مندفع بقوة إلى إعلاء كلمة اللَّه، وإلى جعل المبادئ الإسلامية غالبةً على المبادئ غير الإسلامية في حياة المجتمع، فبدأت المبادئ الإسلامية تُغلب، وبدأ المجتمع يستسلم لها ويتقبلها قبولًا واقعيًّا على شعورٍ بالمرارة أو على عدم شعور بها، بما كوَّن حالة في الشعور الإسلامي هي التي نسميها حالة الجمود.

الجمود الإسلامي جمود شعور:

فالجمود الإسلامي ليس جمود الفكر أولًا، ولكنه جمود الشعور؛ أي جمود شعور المسلم بالطريقة التي ينسجم بها مع الإسلام ويستمد منها مبادئه التوجيهية، وعلى ذلك نلاحظ أن صورة من التبرم بحياة المجتمع، والشكوى من انتقاص المثل الإسلامية العليا فيه لم تزل مترددة تتألم وتتبرم وتشكو ما يعبِّر عنه الشاكون منذ القرن الثاني بغربة الإسلام؛ حيث إن الإسلام أصبح غريبًا في عقر داره، وإذا وقفنا على المقالات والكتب التي صُنفت في هذا المعنى في إنكار الحال الحادثة في المجتمع الإسلامي مما لا يتلاءم مع الأصول الإسلامية؛ فإننا نرجع إلى رجال من أعلام الفكر ومن أئمة السلوك في التاريخ الإسلامي، فنجدهم جميعًا شاكين متبرمين من أويس القرني، إلى السري

السقطي، إلى أبي القاسم الجنيد، إلى أبي القاسم القشيري، إلى الغزالي، إلى الطرطوشي، إلى ابن العربي، إلى الشاطبي، إلى ابن تيمية الذي لم تزل آثار شكواه الإنكارية على ما تبدل من أوضاع العالم الإسلامي وما انحرف فيه عن المثل العليا، متسلسلة من بعد القرن الثامن حتى ظهرت في آثارها البادية في الدعوة الوهابية.

ومن جهة أخرى نرى أن حركاتٍ تقوم على محاولة الإصلاح وعلى محاولة رد هذا المنحرف إلى المنهج السوي، وتكون في الغالب راجعةً إلى الشعور بسوء مغبة التفرق، مما توقظ إليه الأحداث المؤلمة كما أيقظ مصير الأندلس - في عصر ملوك الطوائف - المرابطين إلى تكوين حركتهم الإصلاحية الجامعة، ثم وجَّه الموحدين بالمغرب، ووجَّه الأيوبيين بالمشرق، ووجَّه إلى التواصل بين الموحدين والأيوبيين، كما نجد سقوط الأندلس النهائي قد كوَّن ميلًا جديدًا إلى التقارب في نفوس المسلمين بدا في انضمام رقع كثيرة من العالم الإسلامي إلى الوحدة العثمانية، ثم نرى أن احتلال الجزائر قد كوَّن يقظةً جديدةً في الشعور نحو الإصلاح ونحو التقارب بقدر الإمكان هي التي بدت في الحركة الإصلاحية السنوسية، ولم يزل الألم يلح، وإلحاحه يقوِّي العزائم للعمل على الخلاص، إلى أن استفحل الألم إلى الحد الأقصى الذي بلغ إليه في القرن الماضي، فتكونت عزائم وقويت لتعمل على الخلاص من الوضع السيئ الذي عليه المجتمع الإسلامي.

وحكم العاملون أو المنتبهون إلى العمل بأن الطريق الوحيد الذي يمكن أن يؤدي إلى ذلك؛ إنما هو القضاء على روح التفرق التي كانت آخذةً بأجزاء العالم الإسلامي، وعلى ذلك سار المصلحون الأولون من أمثال الوزير خير الدين والشيخ محمد بيرم في تونس، وعالي باشا ورشيد باشا في تركيا، وجمال الدين الأفغاني في مصر، ولعل شعور جمال الدين الأفغاني كان أقوى شعور دافع انتاب نفسًا من هذه النفوس الكريمة، فاندفع إلى العمل على منهج تأسيس العروة الوثقى التي جعلها حركةً غايتها إزالة التفرق الذي أضعف شأن المسلمين، ورأى أنه لا بد من إصلاح العقيدة ومن تطهير الخلق للوصول إلى حماية الكيان، وإن الطريق الوحيد الذي يمكن للعالم الإسلامي أن يسلكه لأن يجدد حياة العزة والكرامة فيه؛ إنما هو طريق التوحد، وبذلك وردت هذه الفقرة ذات القيمة الكبرى التي جاء بها المقال الافتتاحي الذي افتتح به العدد الأول من جريدة العروة الوثقى؛ إذ يقول السيد جمال الدين بتعبير الشيخ محمد عبده الذي يحكم به العقل الصريح ويشهد به سير الاجتماع الإنساني، من يوم علم تاريخه إلى اليوم: « إن الأمم الكبيرة إذا عراها ضعف

لافتراق في الكلمة، أو غفلة عن عاقبة لا تُحمد، أو ركون إلى راحة لا تدوم، أو افتتان بنعيم يزول، ثم صالت عليها قوة أجنبية، أزعجتها ونبهتها بعض التنبيه، فإذا توالت عليها وخزات الحوادث، وأقلقتها آلامها، فزعت إلى استبقاء الموجود ورد المفقود، ولم تجد بُدًّا من طلب النجاة من أي سبيل، وعند ذلك تحس بقوتها الحقيقية، وهي ما يكون بالتئام أفرادها، والتحام آحادها. وإن الإلهام الإلهي والإحساس الفطري والتعليم الشرعي ترشدها إلى أن لا حاجة إلى ما وراء هذا الاتحاد، وهو أيسر شيء عليها ».

تطور دعوة جمال الدين الأفغاني من تحرير الفكر إلى تحقيق الوحدة:

تطورت دعوة السيد جمال الدين الأفغاني على يد تلميذه الشيخ محمد عبده تطورًا جعل الدعوة إلى تحرير الفكر من الجمود أساسًا للوصول إلى تحقيق هذه الوحدة؛ لأنه رأى أن الأمر واقع في الدور المستحيل، فنحن لا نستطيع أن ننهض للوحدة ما دمنا جامدين، ونريد أن نزيل الجمود بالوحدة، فحينئذٍ ينبغي العمل على مقاومة الجمود الذي عبَّر عنه الشيخ محمد عبده بأنه علة تزول، ولكن الغاية التي هي التقارب الإسلامي أو التوحد الإسلامي لم تزل غايةً مراعاةً غير مهملة. وكان هذا العمل مشعرًا للسلطان عبد الحميد بأنه يحتمل مسؤولية في هذا الصدد، أو أنه ينبغي له لأمر ما أن يبادر باحتضان هذه الفكرة وتبنيها، فقام بإنشاء حركة متفقة المبدأ مع حركة العروة الوثقى، إلا أنها مفترقة عنها في سؤال وهو: هل هذا الاتحاد يكون في نطاق الجامعة العثمانية أو يكون خارجًا عنها؟ ونشأت الحركة الوطنية التي تتجه إلى النهوض بمختلف البلاد الإسلامية من حالة الذل والهوان التي كانت عليها، فظهر مصطفى كامل بمصر، وعلي باش حانبة بتونس، ومحمد علي في الهند، وأنور باشا في تركيا مع الشق اليميني من حزب الاتحاد والترقي، الذي كان يشمل أتراكًا وغير أتراك، إلا أن حالة الإبهام والالتباس بين روح الجنسية التي ربما تستروح من هذه الحركات وبين روح الجامعة الإسلامية التي هي قوام شعور الشعوب التي يعمل فيها هؤلاء الزعماء قد كان ملفتًا لنظر الغربيين، وموقعًا لحيرة فيما بين الناظرين.

وهذا الأمر يرجع في حقيقته إلى أن وجود الاحتلال الأجنبي في البلاد الإسلامية، قد كان يجعل العمل متوجهًا قبل كل شيء إلى تمكين البلاد من حريتها، وتحرير كيانها وإبراز إرادتها، حتى تستطيع أن تسير في سبيل التقارب، وعلى ذلك كتب المرحوم علي باش حانبة في النشرة الفرنسية من جريدة « التونسي » كلمةً أجاب بها هؤلاء المتسائلين

من الاستعماريين عن الحركات الوطنية، هل هي وطنية بمعنى العصبية الجنسية أو هي حركات إسلامية واسعة؟ كتب هذه الفقرة التي كانت تُعْرِبُ عن باطن الواقع التوجيهي لكل حركة من الحركات الإسلامية؛ إذ يقول ما ترجمته: « إن كل مسلم هو من أنصار فكرة الاتحاد الإسلامي، وإن التونسيين قاطبةً أنصار لهذه السياسة، ومتعلقون بالرابطة العثمانية التي هي نتيجة تلك الفكرة ومظهرها الباهر، وإذا كانت ثقافتنا العصرية قد أكسبتنا عقلية جديدة، فإننا بصفة كوننا مسلمين قد احتفظنا بولائنا الخالص لإخواننا في جميع الأقطار، فالأتراك والمصريون يوحون إلينا بهذا الإحساس، كما يوحي به إلينا جيراننا الأدنون في الجزائر أو الشعوب الآسيوية القصوى ». وعلى ذلك بدأ المنهج الذي تسير عليه الحركات الوطنية يتضح في ارتباطه بروح الجامعة الإسلامية، ونبعه منها ورجوعه إليها. وكان العدوان الإيطالي على ليبيا مظهرًا لهذا الاتجاه في أبرز مظاهره بصورة لم يبقَ معها مجال للتساؤل وللاختيار. ولكن نعرة العصبيات الجنسية التي جددت الشعوبية الأولى في حركات ظهرت في تركيا، وانبعثت من العاصمة التركية؛ فكوَّنت انشقاقًا وتياراتٍ متعددةً، هي تيار الدعوة التركية، وتيار الدعوة الطورانية، وتيار الدعوة العربية التي وقفت ثلاثتها في مقاومة التيار الرابع الذي هو تيار الدعوة الإسلامية الجامعة. وكانت النهاية السيئة للحرب العالمية الأولى قد ولدت حيرة أمام المشاكل التي نشأت من الحرب العظمى بعد أن برز هذا المعنى الخطير المرير من سوء التفاهم الذي انتهت به الحرب العظمى بين العناصر العربية في الشرق وبين العناصر التركية.

محاولات المسلمين بعد سقوط الخلافة في تجميع شملهم:

وتوجه الناس عند سقوط الخلافة العثمانية إلى الجمهورية التركية على معنى أنها تكون العامل على جمع ما تفرق وتشتت ورأب الصدع الذي تكون، فإذا أمير الشعراء شوقي يتقدم إلى مصطفى كمال بقوله:

اللَّهُ أَكْبَرُ كَمْ فِي الْفَتْحِ مِنْ عَجَبٍ ... يَا خَالِدَ التُّرْكِ جَدِّدْ خَالِدَ الْعَرَبِ

ولكنه سرعان ما يُعرض عن هذا الأمل إعراض الرأي الإسلامي عنه لما برز من سياسة إلغاء الخلافة، وقطع الروابط الإسلامية في سياسة الحكومة التركية الجديدة؛ إذ يقول:

عَادَتْ أَغَانِي الْعُرْسِ رَجْعَ نُوَاحِ ... وَنُعِيتَ بَيْنَ مَعَالِمِ الْأَفْرَاحِ

واتجه الناس أمام هذه الحيرة إلى محاولات تبددت في المؤتمرات المتتابعة، من

مؤتمر الخلافة، إلى المؤتمر الإسلامي في القدس، إلى ما تتابع بعد ذلك من المؤتمرات التي كانت تحاول جمع الكلمة الإسلامية التي تفرقت وتشتتت، وكان ترابط الأحداث يربط بين المبادئ ويقرِّب بين الأفكار، وكان العالم الإسلامي يتطلع إلى صورة ممكنة يلتئم بها المسلمون، أو يلتئم بها جنس منهم، قليلًا أو كثيرًا، ضئيلًا كان أو حقيرًا، فلما ظهرت الدعوة إلى تكوين جامعة الدول العربية اعتبرها الناس مبدأ لتحقيق الأمل، واعتبروها مبدأ للتقارب بين عنصر من عناصر الجامعة الإسلامية الكبرى، فكان جمهور العالم العربي لا ينظر إلى جامعة الدول العربية إلا باعتبار هذا المعنى؛ أي باعتبار أنها وسيلة للتقارب بين عنصر على الأقل من العناصر الإسلامية، وللتعاون بين طائفة من الدول التي ينبغي لها أن تتعاون في هذا المجال، ثم تتعاون وراءه في مجال أوسع منه، فهذه هي أهم التطورات التي مرَّت بها فكرة التقارب الإسلامي أو جمع كلمة المسلمين، وبهذا ينتهي الفصل الثاني من محاضرتنا.

الفصل الثالث

المظهر الحاضر لفكرة التقارب الإسلامي

بروز فكرة الرابطة الإسلامية:

يحق لنا أن ننتقل إلى الفصل الثالث، وذلك ما يرجع إلى الصورة الحاضرة التي برزت بها هذه الفكرة، وهي الصورة التي حرَّكت الأفكارَ وهزَّت العالم الإسلامي وغير الإسلامي بسبب هذه الدعوة التي أعلنها صاحب الجلالة الملك فيصل آل سعود في ندوة صحفية عقدها في زيارته للمملكة الأردنية الهاشمية؛ إذ أعلن أنه سيصدر بالتعاون مع دول إسلامية أخرى دعوة إلى مؤتمر قمة إسلامي، وبيَّن أنه محتمل لهذه الرسالة بأمانة عهد بها إليه مؤتمر رابطة العالم الإسلامي الذي انعقد في مكة المكرمة في العام الماضي. فرابطة العالم الإسلامي هي المؤسسة التي يرجع إليها أمر هذه الدعوة، والتي بتوجيهها وبرغبتها توجَّه الملك فيصل إلى الدعوة التي أعلنها في هذه الندوة الصحفية.

رابطة العالم الإسلامي:

ورابطة العالم الإسلامي هي مؤسسة إسلامية تأسست في (رجب سنة 1382هـ/ ديسمبر سنة 1962م)، وكان تأسيسها بقرار من مؤتمر إسلامي انعقد في مكة المكرمة في حِجة سنة (1381هـ)، وكان مبنى هذه الرابطة على العمل على إشاعة دعوة الإسلام

وشرحها، ودحض الشبهات عنها، ورد المؤامرات المفرِّقة لكلمة المسلمين، ومعالجة القضايا الإسلامية، واتخاذ الوسائل لتحقيق هذه الأهداف على النحو الذي ضبطه ميثاق الرابطة، وتكون للرابطة مجلس تأسيسي من أفراد من العلماء ومن قادة الحركات السياسية، يشمل رجالًا بارزين مشهورين من أمثال محمد أمين الحسيني، وأبي الأعلى المودودي، وأبي الحسن الندوي، وعلال الفاسي، والبشير الإبراهيمي، ومنصور المحجوب. واجتمع المجلس التأسيسي في أربع دورات، وفي دورته الرابعة دعا إلى عقد مؤتمر واسع، وانعقد المؤتمر في شهري مارس وإبريل من العام الماضي سنة خمس وستين، فكان شاملًا لأكثر من ثلاثمائة مشارك في المؤتمر من عموم البلاد الإسلامية، بين وفود رسمية تمثل الدول، ووفود شعبية تمثل الحركات الإسلامية في عموم العالم الإسلامي، ووضع هذا المؤتمر في جدول أعماله النظر في دعوة مؤتمر إسلامي في مستوى القمة يجمع رؤساء الدول الإسلامية، وأصدر المؤتمر قراراته بذلك بالإجماع على أن يكون انعقاد هذا المؤتمر في وقت مناسب، وكلف المؤتمر رئيس وزراء نيجيريا الشمالية، الشهيد المرحوم أحمدو بلو بدراسة هذه الفكرة، ووضع تقرير وافٍ ببيانها وعناصرها، وجاء الملك فيصل آل سعود يخطب في المؤتمر فأيَّد في خطابه هذه الفكرة التي وضعها المؤتمر في جدول أعماله بفقرة من خطابه نصها: « إننا نؤيد الدعوة إلى مؤتمر قمة إسلامي؛ ليكون في مقدور أعلى سلطة في العالم الإسلامي أن تتباحث في أمور المسلمين وأن تنظر في شؤونهم، وتتفق على ما فيه إصلاحهم إن شاء اللَّه ».

ووضع الشهيد أحمدو بلو تقريره، ووجَّهه إلى الأمانة العامة للرابطة، ووزِّع على أعضاء المجلس التأسيسي على نية أن يدرس في الدورة السادسة للمجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي التي تنعقد في الشهر الآتي بحول اللَّه.

وقد بيَّن الملك فيصل في الندوة الصحفية التي عقدها في الأردن أنه لسان رابطة العالم الإسلامي في إعلان هذه الدعوة، وأن لجنة ستؤلَّف من دول إسلامية تصدر باسمها الدعوة إلى هذا المؤتمر الذي لا يتعارض بحال مع ميثاق التضامن العربي، وأنه سيكون محققًا لأغراض العالم الإسلامي في نواحٍ تهم المسلمين، وليس من شأنها أن تُدرس، ولم تكن دُرست في أي ملتقًى من الملتقيات التي يتلاقى فيها كثير من رؤساء الدول الإسلامية بعناوين أخرى غير عنوانهم الإسلامي. فهذا هو الموقف الحاضر

لدعوة التقارب الإسلامي الذي هو موضوع الفصل الثالث من محاضرتنا.

الفصل الرابع

الآثار المستقبلة لفكرة التقارب الإسلامي

يحق لنا الآن أن ننظر في الآثار المستقبلة لفكرة الرابطة الإسلامية التي برزت بصورة رسمية، والتي سيتأكد بروزها بصورة أوضح بعد انعقاد الدورة السادسة للمجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي. فإذا نحن تركنا التعاليق الزائفة التي تتحصل في أن صحيفة تجعل هذه الدعوة عملًا أمريكيًّا موجهًا، وأن صحيفة أخرى أو إذاعة أو وكالة أخبار تجعله محاولة إنكليزية لإيجاد خلف لحلف بغداد لنعرض عن جميع هذا، فإنه ما من عمل من الأعمال، ولا جامعة من الجامعات الإنسانية أيًّا كانت، إلا وقد قيل من طرف مَنْ ينظرون إليها نظرة عدم الاطمئنان مثل هذا أو أكثر منه، ولكننا نتناول هذه الدعوة في جوهرها بقطع النظر عن الملابسات التي حفَّت بها بصورة عرضية، وذلك بأن نضع هذا السؤال الفاصل:

هل العالم الإسلامي محتاج إلى التواصل والتقارب؟

هل العالم الإسلامي محتاجٌ إلى التواصل والتقارب أم لا؟ فنرى عندما ندرس الحقيقة التي توصلنا إلى الجواب عن هذا السؤال الموضوعي أن العالم الإسلامي مع ما هو عليه من تباعد الأقاليم، وتعدد الدول، واختلاف اللغات، واختلاف الأصول العرفية، واختلاف الثقافات والحضارات، فإن هناك نبعًا مشتركًا ترد منه شعوب الأقطار الإسلامية كلها على السواء، وهذا النبع المشترك إنما هو الإسلام باعتبار جوهره وباعتبار واقعه معًا.

والاشتراك في هذا النبع يكون واقعًا متحدًا حيًّا متجليًا في الشعوب الإسلامية بأسرها على السواء، وهو الواقع الذي يرجع إلى ما يبدو في الشعوب الإسلامية اليوم من العوامل الذاتية والعوامل الخارجية التي تُكوِّن المشاكل الحافة بحياة العالم الإسلامي. فإن التباعد بين المسلمين الذي قوَّته الظروف التاريخية الطويلة والأحقاب الزمنية المديدة، قد جعل الشخصية الإسلامية للمجتمع غير مشعور بها إلا شعورًا فاترًا أو شعورًا يكاد يكون منعدمًا.

وإن معنى التناسق والانسجام بين حياة الفرد وحياة المجتمع، الذي جاءت به الديانة الإسلامية، قد أصبح أمرًا معطلًا منقطعًا، بسبب أن الشعور بالشخصية الاجتماعية قد فتر

أو انعدم، بسبب طول عصور التباعد والتفرق، فتكوَّنت في جميع أقطار العالم الإسلامي مشاكل ذاتية. لكن هذه المشاكل آتية من النبع المشترك، فكانت إسلامية في حقيقتها، وإن كانت إقليمية في محلها. وبذلك أصبح حل هذه المشاكل مستعصيًا؛ لأنها إذا وقعت محاولة حلها على الصعيد الإقليمي، فإنها تمس بالفعل حقيقة إسلامية متجاوزة لحدود ذلك الإقليم، فتصبح الجهود الإقليمية والعزائم المحدودة متراجعةً عن أن تتناولها؛ لأنها لا تهمها وحدها، وإنما يشترك فيها العالم الذي هو خارج الحدود الإقليمية التي يراد معالجة تلك المشاكل فيها، فإذا وقعت محاولة حلها على الصعيد الإقليمي؛ فإن ذلك يعطيها بالنسبة إلى كل إقليم حلًّا خاصًّا به، فيكون ذلك زائدًا في تأصيل روح التفرق، ويبعد بالشخصية الفردية الإسلامية عن حسن هضم تلك الحلول؛ لأنها لا تطمئن إليها اطمئنانها إلى الأمور المسَلَّمة المجتمع عليها التي هي آتية من النبع الأصلي المشترك، فيلزم على ذلك أحد أمرين: إما أن تنعدم الشخصية الإسلامية بتاتًا بأن تتلاشى تلاشيًا تامًّا بهذه الحلول الإقليمية المفرقة التي تتناول حياة العالم الإسلامي، أو أن تبقى الشخصية الإسلامية في ارتباك نظرًا إلى أنها ترى مشاكل قائمة أمامها ولا تستطيع لها حلًّا.

فإذا أضفنا إلى هذا أن كثيرًا من المذاهب الهدَّامة والدعوات التحللية التفسخية هي مستوردة من الخارج، ومتغلغلة في البلاد الإسلامية، وهي عاملة على مسخ الشخصية الإسلامية؛ إذ لا تجد من حقيقتها الذاتية حصنًا يقيها ذلك المسخ، فتضعف الشخصية الاجتماعية للعالم الإسلامي في جميع أطرافه يومًا فيومًا، وينهار أمام هذه الهجمات التي تغزوه من الدعوات الهدامة والمذاهب الإلحادية المقاومة للعقائد والمقاومة للأخلاق.

تفاعل الشخصية الاجتماعية والشخصية الفردية بالتقارب:

وإذا هو تقارب، فإن التقارب يقوِّي الشخصية الاجتماعية التي هي فاترة أو معطلة، فتنهض الشخصية الاجتماعية للتفاعل مع الشخصية الفردية، وبذلك تنبثق القوى الروحية التي توجِّه السلوك الخُلُقي للفرد المسلم وللمجتمع الإسلامي، فيكون الجمود الذي هو رائن على الأفكار وعلى العواطف علةً زائلةً كما كان يحلم بذلك الشيخ محمد عبده، وعندئذٍ تشعر الأمة الإسلامية برسالتها الخالدة، برسالتها الإنسانية في الخارج، ورسالتها الملية الإسلامية في الداخل، وتقوى على احتمال أعباء هذه الرسالة وعلى التوجه بها إلى الداخل وإلى الخارج؛ لأنها نابعة من صميم عقيدتها، وبذلك يعود الانسجام الباطني، وتزول عن الشخصية الإسلامية معاني الحيرة والارتباك والتعطُّل التي

هي مسيطرة عليها، إذ تطمئن إلى الطرائق التي تحل بها مشاكلها، ويتأتَّى لها أن تعالج أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية وغيرها بصورة تطبَّق عليها أحكام الديانة الإسلامية، كما هي متطلعةٌ إلى ذلك بعد أن يتعاون العلماء والدارسون على إبراز الحقائق الإسلامية على وجهها الصحيح، الذي يمكن أن تنطبق به الديانة الإسلامية انطباقًا فعليًّا عمليًّا على الحياة الحاضرة، باعتبار كونها ديانة صالحة لكل زمان ومكان.

مقاصد الرابطة الإسلامية من عقد مؤتمر:

وإذا تفهَّم المسلمون حقيقة أنفسهم بهذا الاعتبار؛ فإنهم يتفهمون العالم الذي هو من حولهم على منهج المعرفة الإسلامية الذي يجعل معرفة النفس غاية المعرفة، ومعرفة العالم طريق المعرفة، وإذا هم فهموا العالم الذي حولهم على الوجه الصحيح؛ فإنهم لا محالة يدركون مظاهر من الخلل ونواحي من الخطر في حياة العالم المعاصر تشمل الإنسانية بأسرها، مما يهدد السلام من الأسلحة المدمرة، وما يعيش عليه الإنسان في أقطار كثيرة من العالم، من استعباد من طرف الإنسان، وما يسود العالم من نزعات عنصرية، وما يفكك أوصال المجتمعات الإنسانية من انعدام القيم الروحية، فيصبح المسلمون دعاةً لإشاعة السلام، ولمقاومة الأسلحة المدمرة، ولإنقاذ الإنسان من استعباد الإنسان، ولمقاومة العنصريات، ولإرجاع القيم الروحية، وهذا إذا كان يعتمد على الدراسات النظرية التي تشمل النواحي الاعتقادية والنواحي الشرعية من جهة، ويشمل من أخرى الدراسات الاجتماعية التي تتناول الروح الاجتماعية والمشاكل الحافة بحياة المجتمع الإسلامي، وهو ما بدأ العمل فيه في المؤتمرات العلمية الإسلامية مثل: مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة، أو في المؤتمرات الاجتماعية العلمية مثل: مؤتمر العالم الإسلامي في كراتشي، والمؤتمر الإسلامي في القاهرة، ورابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، فإن هذا يجدد الشعور بوجوب التعاون بين النظر والعمل، فيدخل الدارسين العلماء، أو الدارسين الدينيين، أو الدارسين الاجتماعيين إلى أن يتوجهوا بدعوتهم إلى التنسيق بين الفكر والعمل، أو بين النظر والتطبيق، وهذا لا يمكن أن يتم إلا بالتجاء رجال العلم والدين إلى رجال الحكم والديانة السياسية.

وهذا هو المعنى الذي توجهت به رابطة العالم الإسلامي إلى رؤساء الدول الإسلامية؛ ليعقدوا مؤتمرًا في مستوى القمة، يتبنى النظريات التي تُدرَّس في المجامع والمؤتمرات، والتي تهدف إلى جمع كلمة المسلمين ومعالجة مشاكلهم؛ ليطبقوها بتعاون بين النظر

والعمل، ويحموها بالقوة الشعبية، وبالأوضاع الدستورية والقضائية، وبالمؤسسات الاجتماعية من أن ينتابها ما انتابها في الماضي من التلاشي والتحلُّل والضياع.

وبذلك يستطيع رؤساء الدول الإسلامية وحدهم أن يحملوا رسالة الإسلام إلى العالم، فلما كانت المنظمات الدولية مبنية على أساس تلاقي الدول لا على أساس تلاقي الحركات الدراسية الفكرية، فإن دعوة الإسلام إلى المسلم، ودعوته إلى التكافؤ الإسلامي، ودعوته إلى دعم العقائد، ودعوته إلى حفظ الكرامة الإنسانية في الباطن الروحاني لا في مجرد الظاهر المادي، وموقف الحياد بين الكتل المتناحرة الذي يهدد العالم بحرب عالمية ثالثة، لا يمكن أن يتم للدول الإسلامية إلا إذا تحملت الدول في شخص رؤسائها هذه الرسالة، فوجدت من الدعوة الإسلامية ما تستند إليه في الحياد وعدم الانحياز؛ لأن عدم الانحياز لا يمكن أن يكون أمرًا سلبيًّا بحتًا، وإنما ينبغي أن يعتمد على مثل عليا يستطيع بها الداعون إلى عدم الانحياز أن يقفوا محايدين بين الكتلتين، وبذلك يتحقق لهذه الأمة شرفها الذي هيأها اللَّه تعالى له بقوله: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: 110]، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون في المجال الفردي في داخل الوحدة القومية، ويكون في المجال الجماعي بدعوة الأمة للأمم، ودعوة الدولة للدول، ودعوة الكتل الإنسانية بعضها بعضًا لإقامة السلم والتكافل الإنساني، ودعم العقائد والمثل الروحية العليا.

وفي ذلك يجد الإسلام مجالًا واسعًا لتعاونه مع الأديان الأخرى، فإن الدعوة الدينية لا يمكن أن تنهض بأعباء رسالتها في إشاعة هذه المعاني السامية إلا إذا شاعت روح التعاون فيما بينها على أساس الكلمة السواء، التي دعا بها القرآن العظيم أهل الأديان إلى التعاون مع الإسلام في قوله تعالى مخاطبًا نبيه الأكرم ﷺ: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 64].

* * *
* *
*

في سبيل إظهار الإسلام(*)

إنه ليشرفني حقًّا أن أكون بينكم في هذه الساعة السعيدة، وإنه ليخجلني كما يشرفني أن أتقدم بين يديكم في ضوء هذا التقديم البليغ بمعنى البلاغة والمبالغة، لما تضمنه من تعظيم لشخصي لم يكن صادرًا إلا عن حُسْن ظنّ وصفاء نية، والحقَّ أقول، لم يكن مطابقًا للواقع، وإن كان مطابقًا لاعتقاد المتكلم لحسن ظنه وجميل عنايته. فأنا شاكر هذا التقديم باعترافي بأنني عاجز عن شكره، ولا أستطيع أن أشكره من غير هذا الطريق.

ثم إني شاكر لحضراتكم جميعًا تفضلكم بالإصغاء إلى هذا الحديث، وشاكر بالخصوص لحضرة صاحب المعالي ما كلف نفسه من مضايقة في وقته النفيس والحضور لهذا الاجتماع إعلانًا منه بتكريم الأخوّة الرابطة بين القطرين الشقيقين، وبين أقطار العالم الإسلامي عامة، وتكريمًا منه لمعنى التعلُّق الذي يعرفه مني بهذا القطر السعيد وكريم انتسابي إليه، وعظيم اعتزازي بأن أكون فيه أو في غيره دائمًا تحت ظل صاحب الجلالة الملك المعظم أمير المؤمنين الحسن الثاني، نصره اللَّه وأدام توفيقه وتسديده.

سادتي.. لعلنا نربط اليوم بالأمس حين نَـرُدُّ الصدر على العجز، ونعود إلى ما استقر في أذهانكم من نقطة الانتهاء من حديث الأمس التي كانت إحياءً للتفكير الإسلامي وتجديدًا للفكرة الإسلامية.

فهذا المعنى، وهو معنى تجديد الفكرة الإسلامية، هو معنًى كثيرًا ما كرّرناه وكثيرًا ما دعونا إليه وكثيرًا ما تعلقنا به، وتعلق به غيرنا من الدعاة إلى تجديد الفكر الإسلامي.

وفي حديث الأمس قد اتخذنا قائدًا من قادة الفكر الإسلامي رائدَنا في هذا، وهو حكيم الإسلام الأكبر محمد إقبال، إذ جعل أساس دعوته تجديد الفكر الإسلامي.

تساؤل وجواب:

ولكننا ونحن نجنح دائمًا إلى تدقيق الأوضاع الذهنية، وضبط المدلولات الفكرية، وتخليص معاني الثقافة من الاشتباه والالتباسات، نشعر بأن تساؤلًا يطوف حولنا ويُظِلُّ قاعتنا هذه بالأمس واليوم، وهو التساؤل عن حقيقة ما نريد بالفكرة الإسلامية. فلعلنا نتساءل في قرارة أنفسنا قبل أن يتساءل غيرنا من حولنا: هل الفكرة الإسلامية التي نعنيها

(*) ألقيت بكلية الآداب بالرباط في (22 صفر 1388هـ / 9 مايو 1968م).

هي عين الدين الإسلامي، أو هي شيء آخر يكون وراء الدين الإسلامي أو إلى جنب الدين الإسلامي؟ أو ما هي نسبتها في وضعها من الدين؟

فنريد أن نبادر إلى أننا نعني بالفكرة الإسلامية شيئًا ليس - لا محالة - غيرَ الدين الإسلامي، وليس بعيدًا عنه، ولا مباينًا له. ولكنه شيء يعتبر وراءَ الحقيقة الدينية كما تعتبر الأرواح وراءَ المظاهر الجسدية.

وهذه الفكرة التي نعتبرها وراء الحقيقة الدينية إنما نعني بها المنهج التكويني الذي يمزج بين معانٍ مختلفة من اعتقادية وذهنية وعاطفية، فيكون الروح التي يتوجه بها المسلم لإدراك المعاني الإسلامية والمدارك الدينية التي هي ماهية الدين الإسلامي.

وإذا نحن عبّرنا في بعض المناسبات عن هذه الفكرة بالثقافة، أو عبّرنا عنها مرات أخرى بالفكرة أو التفكير أو الفكر، فإننا - لا محالة - لا نعني علومًا ومعارف تتعلق بجزئيات معينة.

فليست الثقافة - كما لا يخفاكم - مرادفة للعلم، وليست الثقافة هي المعرفة، وليست الثقافة ما يلم به ذهن الشخص الإنساني من المعارف والمعلومات. ولكن الثقافة إنما هي كيفية المعرفة، أو هي عبارة عن مجموعة الملكات النفسية التي يحصِّل بها الذهن الإنساني المعرفة ويتصرف بها في المعرفة تصرف التحصيل وتصرف التوليد وتصرف الاستنتاج.

وعلى ذلك، فإن الذي نعنيه بالفكرة الإسلامية إنما هو معنًى ثقافي، وهي الملكة الذهنية الإنسانية التي يتصرف بها المسلم في إدراك حقيقة الدين وفي التصرف في إدراكه لحقيقة الدين، بتصريف أفكاره ومسالكه على ما ينبغي أن تكون مصرفة عليه بتأثير إدراكه لتلك الحقيقة التي هي حقيقة الديانة الإسلامية.

الإسلام والظروف التي ظهر فيها:

وعلى ذلك فإننا نلاحظ أن الإسلام لما أعلن النبي ﷺ دعوته إليه، إنما كان في دعوته أمرًا تقوم الموانع والمعارضات والعوائق في وجهه من كل سبيل.

فالأوضاع الدينية كان من شأنها أن تكون معارضة لدعوة الإسلام سواء كانت وثنية أم كتابية، والأوضاع السياسية التي كانت مبنية على الاستعباد المخالف لما بني عليه الإسلام من تحرير الإنسان وتقدير كرامة الإنسانية، كانت هي أيضًا تعتبر معارضة للدعوة الإسلامية.

والعوائد والتقاليد، سواء منها التقاليد العربية أو التقاليد غير العربية، إنما كانت كلها معارضة لدعوة الإسلام. فكانت دعوة الإسلام في شمولها - ونعني بشمولها تناولها لمختلف نواحي التفكير - الذي يتصادم مع جميع الأوضاع الدينية والاجتماعية والسياسية، وفي عمومها - ونعني بعمومها تناولها للآدميين جميعًا - بما يستغرق عنصرياتهم وأوطانهم وأجناسهم ولغاتهم وألوانهم، فإنها بذلك أصبحت متعارضة تعارضًا شاملًا كليًّا مع جميع الأوضاع العملية والاعتبارية التي كانت تقسم العالم يوم توجهت الدعوة الإسلامية إليه.

فجاء منهج الدعوة الإسلامية يتناول الموضوع الأساسي الكلي الذي من شأن الإنسان إذا أدركه أن يدرك جميع ما بين هذه الدعوة والدعوات الأخرى التي تقوم في وجهها من الفوارق، بصورة يستطيع أن يتبين بها حقيقة الدعوة الإسلامية من الأساس الذي تكون عليه هيئة الفروق الواضحة بين غيرها، وبين جميع تلك الاعتبارات الأخرى من ذهنية وعملية.

فوضع الإسلام من أول مرة مشكلة الوجود للنظر، ودعا الناس إلى أن ينظروا في حقيقة وجود الكون قبل أن ينظروا في حقيقة وجود الإنسان، وأن يضعوا أنفسهم في وضعهم الطبيعي من هذا الكون الأعظم، ثم أن يبحثوا في سبيل إدراك حقيقة الكون، ليتوصلوا من إدراك حقيقة الكون إلى إدراك حقيقة الإنسان.

وبذلك وضع نظرية الوجود فجعلها محلّ الدعوة التي وجه بها الإسلام جميع المدعوّين إلى إدراك حقيقة الوجود بصورة تشمل الكون كله فيما يرجع إلى الطبيعة: من الطبيعة السماوية والطبيعة الأرضية اللتين هما معرض التغير والكثرة، وما يرجع إلى ما بعد الطبيعة الذي هو معرض الثبات والوحدة، ثم ما يرجع إلى الإنسان باعتبار موقعه في وجوده من الطبيعة، وباعتبار موقعه في مبدئه ومعاده مما بعد الطبيعة؛ ليتناول ذلك نظر الإنسان إلى حقيقة الإنسان عقلًا وانفعالًا وسلوكًا؛ يعني فيما يرجع إلى الحكمة العقلية والحكمة النفسية والحكمة الأخلاقية.

وبذلك أصبح موضوع النظر الديني الذي نادى به الإسلام ووجه إليه عين موضوع النظر الفلسفي، إذ تناول الإنسانَ في المدركات العقلية والعواطف النفسية والمسالك الأخلاقية، وتناول الطبيعةَ وما بعد الطبيعة على السواء.

ولا شك أن جملة مواضيع البحوث الفلسفية لا يمكن أن تعدوَ هذه المواضيعَ، فأصبح النظر في الموضوع بين الإسلام وبين الفلسفة على عموم طرائقها ومختلف

مناهجها موضوعًا واحدًا. وهذا الاتحاد في موضوع النظر بين الإسلام وبين المذاهب الفلسفية يكون مقتضيًا من باب أولى اتحادًا آخر بين الإسلام وبين جميع الدعوات الدينية؛ لأن المواضيع التي تتناولها الأديان المختلفة من كتابية وغير كتابية، مما يرجع إلى نظريات الأديان فيما بعد الطبيعة هي التي اتَّحَدَتْ فيها نظرة الإسلام إلى موضوعه مع نظرة الأديان الأخرى إلى موضوعها، وإن اختلفت مسالك النظر وكيفيته.

موضوع الوجود:

وبهذا أصبح الموضوع الذي يدعو الإسلام إلى النظر فيه، وهو الوجود، هو الموضوع الذي لم يزل الناس متعلِّقين ببحثه والنظر إليه، سواء أكان ذلك بالدعوات الدينية، أم كان ذلك بالدعوات الحكمية الفلسفية.

ولكن النتائج التي نادى الإسلام بأن الناس ينتهون إليها من نظرهم في هذا الموضوع المشترك - وهو الوجود - قد كانت مختلفة عن جميع النتائج التي انتهت إليها من النظر في هذا الموضوع أيضًا جميع الدعوات الدينية وجميع الدعوات الحِكمية الفلسفية.

فكان من الضروري أن يكون منهج النظر هو الذي يقضي بهذا التباين والاختلاف إذا كان الموضوع واحدًا وكان النظر الإنساني واحدًا وكانت النتائج متخالفةً، فكان من الضروري أن الأسلوب الذي كان يسير عليه النظر الإنساني في موضوع الوجود في الدعوات الأخرى الدينية والفلسفية على السواء.

وكان الإسلام ينادي بأن هذه النتائج التي انتهت إليها جميع الأديان على تعددها واختلافها لم تكن صحيحة ولا معصومة من الخطأ، وأن جميع المذاهب التي انتهت إليها الدعوات الحكمية لم تكن كذلك موفقة ولا مصيبة، فكان من الطبيعي أن يدعو الناس إلى أن ينظروا بأسلوب غير الأسلوب الذي كانوا ينظرون به.

قد بدأت الدعوة القرآنية المتردِّدة تنادي بهذا المعنى؛ وهو أن الإنسان لا يستعمل مداركه على ما ينبغي له أن يستعمل مداركه، بل لا يستعمل مداركه على ما تقتضيه طبيعة تلك المدارك. فبين أن الذين انتهوا إلى النتائج المخالفة للدعوة الإسلامية إنما كانوا من غير ذوي الألباب، بل وزاد فنادى بأنهم كانوا من عادمي الحواس؛ لأنهم وإن كانت لهم عيون وآذان، فإنهم لا يسمعون بها ولا يبصرون بها، وإذا كانت لهم قلوب فإنهم لا يدركون بها؛ لأن قلوبهم كانت جوفاء ليست بذوات ألباب.

وعلى هذا فإن الإسلام يعتبر مناديًا بأن الطريق الذي كان منه الناس يتوصلون إلى الوجود لينظروا فيه قد كان طريقًا غير مستقيم ولا رشيد، وأنه ينبغي لهم أن يسلكوا في النظر إلى الوجود طريقًا آخر، ينبغي أن تكون لهم ألباب يتميزون بها عن عقول الآخرين، وأن تكون حواسّهم ذات اتجاه وذات معانٍ باطنية تختلف عن استعمال الناس لحواسّهم ذلك الاستعمال الذي كان ينتهي بهم إلى المدارك المختلة.

وهنا أصبحت للإسلام بالطبع نظرية توجه إلى مذهب معين في المعرفة وفي طرق تحصيلها، فتكوّن بذلك ما نسميه بالمذهب الإسلامي في نظرية المعرفة، وهذا المذهب لم يكن أبدًا بمذهب راجع إلى مذهب من المذاهب المعروفة الرائجة يومئذ في نظرية المعرفة، وهي المذاهب التي كانت تتقسم الحكمة اليونانية في هذه النظرية بين السفسطائيين وبين الواقعيين، على اختلاف ما بين الواقعيين من حاسيّين وتجريديين وعقليين، فكانت الدعوة الإسلامية مبنية أولًا على إثبات حقائق الأشياء، مبنية على المنهج الواقعي المخالف لمنهج السفسطائية المنكرين لحقائق الأشياء أو المنكرين لإمكان العلم بها، فجاء الإسلام يؤكد للناس أن حقائق الأشياء ثابتة، وأن الناس يستطيعون أن يدركوا حقائق الأشياء إذا عصموا أنفسهم من المضلِّلات والعوائق التي كانت تفصل بينهم وبين إدراك حقائق الأشياء. ثم لما اتجه إلى الواقعية لم يأخذ الواقعية الحسّية التي تنكر الثبوت العقلي، ولا الواقعية التي تنكر الثبوت الحسّي، ولا الواقعية التجريبية التي تعطل كلًّا من الثبوت العقلي والثبوت الحسّي على التجربة.

منهج جديد في النظر وتحصيل المعارف:

ولكنه دعا إلى منهج جديد، دعا إلى منهج في تحصيل المعارف تتساند فيه الحاسّية والعقلية على ذلك المعنى من الاستعمال العجيب الذي ابتكره القرآن الكريم في كلمة النظر. فقد كان النظر مستعملًا في معنى النظر الحسّي، فاستعمله القرآن في معنى نظر آخر، وهو الذي عرفه العضد في « المواقف » بأنه: الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظنّ.

واستعمل كلمة النظر على معنًى من الكناية فيه تحويلُ الكلمة إلى المعنى الذي خرجت به عن المعنى الوضعي الأصلي، مع التفات دائم إلى المعنى الأصلي، وهو معنى الكناية الذي يستعمل فيه اللفظ في غير ما وضع له مع جواز إرادة المعنى الأصلي الذي وضع له، أو هو على نوع من استعمال المشترك في معنييه، بناءً على قول القائلين بذلك من الأصوليين، أو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بناءً على قول الذين يقولون بذلك أيضًا.

وعلى كل حال فإن كلمة « النظر » أصبح لها في الاستعمال القرآني الشريف مدلول خاص بها، وهو النظر إلى الأشياء نظرًا حسيًّا لا يقف عند معنى الإدراك الحسي، وإنما يتجه إلى جعل الإدراك الحسي طريقًا إلى الإدراك العقلي، وإلى جعل الإدراك العقلي متولدًا من الإدراك الحسي ومستندًا إليه، وهو المعنى الذي قلنا: إنه معنًى تساند بين الحاسية والعقلية يشير إليه الاشتراك في معنيي كلمة النظر والاستعمال العجيب الذي استعملت به هذه الكلمة في مجال استعمالاتها في القرآن العظيم.

وبهذا المعنى من الربط بين الحاسية والعقلية، فإن دعوة القرآن ربطت بين الطبيعة – التي هي موضوع الإدراك الحسي – وبين ما بعد الطبيعة، التي هي المجرّدات التي هي الإدراك العقلي، بصورة جعلت الحسّ ممتزجًا مع العقل، والمدركات الحسّية معصومة باستنادها إلى النتائج التي وراءها من المدركات العقلية.

والمدركات العقلية معصومة أيضًا باستنادها إلى أصولها وأسسها ومقدماتها التي هي المدركات الحسّية. ثم جعل الفكر الذي هو – كما قلنا – في معنى النظر، طريقًا إلى تحصيل العقيدة، وجعل العقيدة متحكّمة في السلوك، بحيث إنه مزج مزجًا عجيبًا بين هذه العناصر التي كانت متنافرة متناثرة، وهي الفكرة والعقيدة والسلوك.

وبقطع النظر عمّا بين المنهج الإسلامي – كما يتضح لحضراتكم – وبين المناهج الأخرى في نظرية المعرفة من اختلاف بين الذين يبنون الإدراك على غير الطريق العقلي، وهم أصحاب الحدس أو اللّقانة، وبين الذين يفككون بين المنبعين: منبع العقيدة، ومنبع الفكرة، فإننا نرى أن هذا المزج الذي بنيت عليه الدعوة الإسلامية فيما بين الفكر والعقيدة والسلوك قد اعتبر أساسًا للتربية العقلية والتكوين الذهني، هو المنهج الذي ربي عليه المسلمون بدعوة القرآن العظيم وبدعوة السُّنة النبوية المطهرة.

وهذا المذهب إذا تقوَّم بما تتقوم به المذاهب كما رأيتم، فإنه لم يقع نشره بين الذين دعوا إلى الأخذ به واتباعه بطريقة التلقين أو بطريقة التقرير، ولكنه مذهب ألقي في نفوس الذين دعوا إلى اتباعه بطريقة المران والتربية، وهو المظهر الذي جاءت به دعوة القرآن تَـرُدُّ الجزئيات الراجعة إلى هذا الكلي، بصورة يسلكها المربي في إلقاء جزئيات النظرية الكلية إلى نفوس الذين يريد تكوينهم على منهجه التربوي، بصورة تعتمد على الجزئيات وتقارن بينها حتى تنتهي بها إلى الإدراك الكلي الذي هو مشاع بين كل جزئية من الجزئيات فيما تتلاقى فيه تلك الجزئيات من المدرك الكلي، ولكنه ليس مصرحًا به على معنى

التلقين أو على معنى التقرير، وإنما هو مأخوذ من تتابع الجزئيات على طريق الاستنتاج.

ثلاثة مسالك للسنة النبوية في التربية:

وكذلك جاءت سُنة النبي ﷺ تسلك ثلاثة مسالك للوصول بهذه المعاني التي تؤلف المنهج الذهني، أو منهج المعرفة للدعوة الإسلامية، إلى نفوس أتباع الدعوة الإسلامية.

المسلك الأول: البيان، وهو ما جاءت به أحاديث النبي ﷺ، في محاوراته وخطبه وحِكَمِه ورسائله وغير ذلك، من بث تلك المعاني وترديدها في صورها الجزئية، وربطها دائمًا بمعاني المدارك الكلية التي ينبغي أن تنتهي إليها.

المسلك الثاني: السلوك النبوي الكريم المعصوم، فإن سلوك النبي ﷺ كان يعتبر قدوة ومثالًا. فكان ذلك السلوك يلقي معاني جزئية أيضًا ذات شيوع كلي وذات تلاقٍ في نقط مبدئية في نفوس الذين يتخذون ذلك مثالًا، ويحاولون بالعامل الإيماني أن يطبعوا سلوكهم ما استطاعوا على طابع السلوك النبوي الكريم.

المسلك الثالث: المراقبة، ونعني بذلك مراقبته ﷺ سلوك أمته كما يراقب المربي سلوك تلاميذه. فهو يمكنهم من حرية السلوك على معنى أنهم شاعرون بأن هدف سلوكهم الذي يطابقونه بسلوكه فيكون رشيدًا، أو ينحرفون عنه بسلوكهم، فيكون سلوكهم غير رشيد، إنما هي المبادئ القرآنية التي انطبعت في نفوسهم من تردد تلك المعاني الجزئية التي ردَّدها القرآن العظيم.

فكان ﷺ يراقبهم بما هو مأخوذ به ﷺ بأنه لا يقرّ على منكر، وهذا هو المعنى الذي من أجله جعل العلماءُ السُّنةَ منقسمةً إلى أقسامها الثلاثة المعروفة: التي هي القول والفعل والإقرار. ومن هذه الطرق المتعددة المتلاقية تأصلت في المسلمين روح الفكرة الإسلامية، وانطبع فيهم ذلك المنهج من مناهج المعرفة الذي هو منهج الثقافة الإسلامية. وهذا المعنى الذي تأصل فيهم ما تأصل بغير طريقة التلقين والتقرير، ولكنه تأصّل بالمران والتربية، وبتعاون التعليم والمثال والمراقبة. فإنه قد تكوّن فيهم بصورة بقيت متأصّلة في نفوسهم، موفورة فيها محفوظة عندهم، اعتقادًا، وسلوكًا.

ولكنها لم تكن تبرز في معرض التقرير ولا معرض التأصيل ولا معرض التفصيل، نظرًا إلى أنها أصبحت حاصلة عندهم بكيفية تلقائية جعلت سلوكهم مطبوعًا على ذلك، وتفكيرهم مطبوعًا على ذلك، بدون أن يتعاطوا الوصف أو التقرير لتلك المدارك الذهنية

التي بني عليها اعتقادهم وسلوكهم. فكانوا بهذا المعنى مستغنين عن معاني التقرير والتفصيل والتعليل للعقيدة، استغناء يرجع إلى تشابه المدارك المكوّنة لعقلياتهم ونفسياتهم باعتبار تشابه وضعهم قبل الإسلام وتشابه وضعهم مع الإسلام، بصورة جعلت الجيلين الفاضلين المتمازجين، وهما جيل الصحابة وجيل التابعين الذين نشأوا معهم وتكونوا بهم وامتزجوا بهم امتزاجًا مطلقًا، جيلًا - كما هومعروف في كتب علم العقائد - مستغنيًا عن التقرير للعقائد وعن الجدل فيها وتفصيلها والبرهان عليها، نظرًا إلى أن الموقّر من تلك العقائد في نفس كل فرد من الأفراد إنما كان عين الموقّر في نفس جميع الأفراد الآخرين. فحيث تساوت المدارك وتشابهت كان ذلك مُغْنِيًا عن جميع المعاني التقريرية والجدلية والاستدلالية التي إنما يُلْتَجَأ إليها عندما يراد نقل فكرة إلى فكرة أو استخراج فكرة من بين فكرتين.

ثم إنّ تبدّل الجيل وانقراض الصحابة والتابعين، وهو التبدّل الذي ظهر في أواخر القرن الأول من التاريخ الهجري، إنما جاء تبدّلًا مقتضيًا لنقل العقائد الدينية أو المدارك الأساسية للتعاليم الدينية من وضعها التلقائي الذي كان موقّرًا في النفوس إلى أصل النفوس الناشئة التي لم يكن بينها - لأسباب كثيرة - ما كان بين الجيلين الفاضلين إلى أواخر القرن الأول من تشابه المدارك والمكونات.

فلزم حينئذ أن يدخل بهذا المنهج الإسلامي الذي كان المسلمون يسيرون عليه ولا يتكلمون فيه ويجدونه ولا يصفونه، كان من الضروري أن يدخل دور الوصف الذي هو دور الكلام. وهنالك نشأ الكلام الذي هو عبارة عن الجدل في العقيدة لا على العقيدة، فإنه لا يخفى أن علم الكلام ليس معرفة العقائد، وإنما هو تكوين الطرق الجدلية لإثباتها.

علم الكلام:

فقد عرّف العضد في « المواقف » علم الكلام بقوله: « ملكة يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُّبَه ».

وعرّفه سعد الدين التفتازاني في « المقاصد » اختصارًا لهذا المعنى بقوله: « العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية ».

فمعرفة العقيدة ليس موضوع علم الكلام، فكان الذي نشأ في أواخر القرن الأول إنما هو الكلام لا العقيدة. فالعقيدة كانت معروفة مؤصلة، وربما كان ثبوتها في نفوس

معتقديها أقوى من ثبوتها في نفوس الذين دخلوا بها دور الجدل والكلام، ولكن الحاجة إلى الكلام تولدت، فتولد الكلام بتولد الحاجة إليه.

وهنا جاءت صعوبة الموقف؛ حيث إن الذين أرادوا أن يتكلموا في العقيدة - بعد أن لم يكن مُتَكَلَّمًا فيها من قبل - قد وجدوا أن المدارك التي بين أيديهم إنما كانت مدارك غامضة؛ لأن الجيل السابق لم يكن يعطي المدارك تفصيلًا، ولم يكن يقرِّرها تقريرًا، ولم يكن يستدل عليها استدلالًا. فإذا أردنا أن نقررها وأن نفصلها وأن نستدل عليها، فإننا لا محالة سندخل عليها عنصرًا لم يكن رائجًا ولم يكن معروفًا عند السلف الفاضل. فلزم أن يستعان بمدارك جديدة، منها ما هي مُدرَكات طبيعية، ومنها ما هي مُدْرَكات بيانية. ولذلك كان المتكلمون الأولون معدودين في عداد الخطباء، وناهيكم بواصل بن عطاء.

ومنها مدارك من المعارف الأجنبية والحِكَم التي بدأت تشيع في أوائل القرن الثاني في مجال المعارف الإسلامية، ومجال اللغة العربية، مما لم يأت به الدين، ووجد المتكلمون أنفسهم في حاجة إلى الاستعانة به كمدرك من المدارك، أو عنصر من عناصر المدارك لإثبات الحقائق الدينية التي أرادوا إثباتها من طريق التقرير والتفصيل والتعليل.

وفي هذا الموقف الجديد، وهو موقف نشأة علم الكلام في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، تناول المتكلمون بمداركهم العقلية الجديدة، ومداركهم البيانية، ومداركهم التي هي من مقتضى الفطرة السليمة، تناولوا العقائد التي كانت مقررة بدون تفصيل ولا تعليل ليفصِّلوها ويعلِّلوها، ولأن يمسكوها بهذه الآلات الجديدة التي أخذوها إمَّا من طبيعة العقل الإنساني، وإمّا من طبيعة البيان، وإما من آثار الحِكَم المختلفة.

فكان نتيجة ذلك أنهم استطاعوا أن يحكموا الكثير مما أرادوا أن يتناولوه من العقائد، وأن يتناولوه تناولًا سليمًا بالآلات الجديدة التي وضعوها، وأنهم في ناحية أخرى قد تفلتت عنهم كثير من الحقائق فلم يستطيعوا إحكام إمساكها، أو تكسّرت أو تشعبت بين الآلات التي أرادوا أن يمسكوها بها، مما لم يكن منطبعًا عليها ولا منطبعة عليه.

وهنا أَقدَمَ أصحاب الآلات الجديدة - وهم علماء الكلام - على أن يتناولوا جميع المسائل الدينية الاعتقادية بالآلات الجديدة التي وضعوها، فاطمأنوا إلى أنهم تناولوا كل شيء. ولكن الناظرين إليهم قد حَكَموا عليهم بالتفصيل، حَكَموا عليهم بأنهم استطاعوا أن يَحْكُموا شيئًا ويفلت منهم شيء آخر، فجاء الاحتياط في فكر الناظرين الناقدين بين ما عهدوا وبين ما وجدوا.

مواقف وفرق:

فالذي عهدوه من المبادئ الإسلامية التي تبدو في العقيدة، والتي هي مبنية على المنهج التوجيهي النظري، يختلف في أمور كثيرة مع ما وجدوا من مقالات المتكلمين.

فالمتكلمون اطمأنوا إلى ما وجدوا، ولم يبالوا بمطابقة ما وجدوا لما عهد الناس. والناس وجدوا الانحراف عن بعض ما عهدوا، فتركوا الكلام وأعرضوا عنه وتمسكوا بالأمر الذي عهدوا، ولم يقيموا وزنًا لما وجدوا، فنشأ التقابل بين المنهجين، وهما منهج السُّنة ومنهج الاعتزال.

وتوقف الجمهور أمام هذا التقابل، فتمسكوا بالسُّنة، ولم يقبلوا أن يتركوا ما عهدوا من أمر دينهم، وتعجب أولئك الباحثون من إعراض الجمهور عنهم، فتمسكوا بمقالاتهم، وهم مطمئنون إلى أنهم تناولوا ما كان يحكم الناس عليهم بأنهم لم يُحكِموا تناوله.

وبدأت المناظرات والمجادلات التي كانت عبارة عن هجوم كلامي جدلي قوي من طرف المتكلمين على الذين أحجموا وامتنعوا من سلوك هذا المسلك الكلامي الجديد، وأصبح الناس في القرن الثاني بين رجلين: بين رجل واقف لا يريد أن يسير في طريق التقرير والتعليل، وهم جمهور المسلمين الذين يسمّون أهل السُّنة والجماعة، وبين رجل سادر ذاهب في سبيل التعليل والتقرير، سواء استطاع أن يُحكم الأمور على وجهها أو لزمه أن يرغمها بعض الإرغام بالنسبة إلى تلك المتفلّتات، وهذا الرجل السادر هو الذي يمثله المتكلمون.

ومضى القرنان الثاني والثالث في حرب طاحنة بين السُّنة الإسلامية وبين الكلام الناشئ، وزاد هذه الحرب تسعيرًا اضطهاد الحكم الذي اقترن بدعوة المعتزلة حتى استهلّ القرن الرابع.

ونشأ في القرن الرابع رجل ثالث بين الواقف والسادر وهو الذي نسميه الماشي المتّئد، وهذا الماشي المتّئد هو الذي يتمثل لنا في طريقة الإمامين الأشعري والماتريدي، وهي الطريقة التي انبنت على أصول عميقة الجذور في معنى الحكمة في أنها بنيت أولًا على عدم التزام التقليد في النظريات الفلسفية التي هي مستمدة من الفلسفات الأجنبية، وعلى البحث في الفلسفة الأجنبية بذاتها، ولا سيما البحوث التي قام بها الأشعري، والتي انتهى بها إلى نظريات تعتبر مبتكرة أو إحياء لنظريات مهجورة في الفلسفة اليونانية، كنظرية

الجوهر الفرد، وكنظرية أن الصفة ليست عين الذات وليست غيرها، إلى غير ذلك من النظريات الراجعة إلى ما يسميه أرساطاليس بالفلسفة الأولى، ثم إلى ردّ الدقائق من العقيدة التي كانت متفلتة لترجع إلى ما كانت عليه، بدون تشعيب ولا انحراف مما تناولها من تسليط الآلات التي كانت قاصرة عن تناولها في الأحكام، ثم التزام المحافظة على المقالات السُّنية بدون خروج عنها أبدًا.

وبذلك تطور الكلام من الكلام الاعتزالي إلى الكلام السُّني، ونشأ لإسناد الكلام السُّني نظريات إسلامية في المسائل الفلسفية العامة حين رأوا المحافظة على المقالات السُّنية، ورأوا الانفكاك عن التقليد الأجنبي، ورأوا التهجم على الفلسفة لتنقيحها وتهذيبها، ورأوا أن المتفلّتات قد أصبحت منتظمة غير متفلتة، فتقبلوا الطريقة الأشعرية، وبدأ الناس يقبلون عليها. فأقبل عليها الذين كانوا واقفين، وتراجع إليها كثير من السادرين إقبالًا وتراجعًا كانا قاضيين بألّا يأتي القرن السادس حتى تكون الطريقة الكلامية الأخرى - وهي طريقة المعتزلة - قد انقرضت.

وبذلك نرى أن الفكرة الإسلامية لم تبرز بصورة خالصة نيرة إلا في القرن الرابع حين تهذب علم الكلام، بالاهتداء إلى الجمع بين المدارك العقلية التي تقرر العقيدة وتفصل بها، وبين المقامات السُّنية التي حاد عن شيء منها المتكلمون الأولون.

ومن يومئذ - منذ برزت الفكرة الإسلامية بروزها الحقيقي في القرن الرابع على يدي الأشعري والماتريدي - أصبحت هذه الفكرة تعيش في عراك مع الفلسفة؛ لأن الفلسفة اليونانية قد دخلت بقضها وقضيضها في عمود التفكير العظمي، فجاء الفلاسفة الأولون من بعد الكندي وخاصة الفارابي وإخوان الصفاء، فجعلوا غايتهم تحكيم الفلسفة اليونانية في مناهج التفكير الإسلامي، إما على طريقة من إبعاد الفكرة الدينية تمامًا، واعتبار الدين عملًا تطبيقيًّا لا تفكيرًا، لا يتنافى مع الحكمة ولكنه يخضع لها، وهي الطريقة التي حاولها الفارابي إذ جعل الدين عنصرًا من عناصر السلوك المدني فقط في كتاب « إحصاء العلوم ».

وبين الطريقة الأخرى وهي طريقة الخلط التي حاولها إخوان الصفاء، وهي أن يخلطوا العقيدة الإسلامية بالمذاهب اليونانية في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة، وفي الجسم وفي الروح وفي الفكر وفي السلوك، بصفة جعلوا معها عنوان طريقتهم كما قال القفطي: إنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال. فحينئذ هم كانوا

ينظرون إلى الشريعة العربية بنظرهم إلى الشيء الناقص الذي لا يمكن أن يحصل له الكمال إلا بامتزاجه بالفلسفة اليونانية.

وكانت طريقة الاعتزال تقوم إلى جنب هاتين الطريقتين، فهي لم تكن تبعد النظرية الدينية عن مجال النظر الكمّي، ولم تكن تخلط خلط التكامل كما حاول إخوان الصفاء، ولكنها كانت تعتمد طريقة التأويل، فأصبحت المناهج بين إبعاد وخلط وتأويل.

ابن سينا وطريقته:

وظهر ابن سينا في القرن الخامس فحاول أن يعتدل، فجعل الفلسفة اليونانية هي العروة التي ينبغي أن يتمسك بها، وظن أنه لا داعي إلى الخلاف بين مقتضيات الفلسفة وبين مقتضيات العقيدة، ضرورة أنه في كتاب « الإشارات » في مسائل كثيرة من مسائل المعاد والجزاء وغيرها يقرر الطريقة التي يذهب عليها هو في الغالب، اختيارًا للأفلاطونية الحديثة، ثم يقول: وإذا ثبت شيء آخر من أمر آخر فلا مانع منه حينئذ. فهو يرى معنًى من التفكيك بين مقتضيات الفلسفة والمقتضيات الدينية، كأنه يطمئن إلى أن المقتضيات الدينية إن قامت على طريقة الإشراق التي يدعو إليها فقد انتهت إلى الحقيقة، وإلا فهي ظواهر لا مانع من أن يتمسك الناس بها، لا سيما وقد علل ذلك بأنه يعين على حسن التهذيب، وعلى التكوين الخلقي للناس، وأنه يرى أن تلك الأمور ليست بحقائق في ذاتها، ولكنها ذرائع للإصلاح الإنساني.

وقامت ثورة الإسلام من جديد على هذه المناهج وهي: منهج الإبعاد، ومنهج الخلط، ومنهج التأويل، فجعلت ابن سينا الهدف من الثورة، وذلك فيما ظهر به الإمام الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة »، إذ بين أن الذين تمسّكوا بالفلسفة اليونانية قد خلطوا بين مدركين: بين مدرك الطبيعة، ومدرك ما بعد الطبيعة.

فبيّن أن المعارف الطبيعية التجريبية لا مجال للخلاف فيها بين الدين وبين الحكمة، وأن المعارف التي تتعلق بالعلم الإلهي أو بما بعد الطبيعة هي التي لا بد من أن يقام فيها الفارق الواضح، بين النظرية الدينية التي تستمد من أصول غير الأصول التي تستمد منها النظريات الفلسفية، وبين النظريات الفلسفية التي طالما خلطت بها.

وإذا كان ابن رشد قد جاء في آخر القرن السادس يحاول تعديل موقف الغزالي، فإنه عاد إلى ربط الفلسفة اليونانية بالحكمة الإسلامية، على طريقة التزم فيها تقريبًا الفلسفة

الأرسطاليسية. ولم يسلك مسالك التوفيق التي سلكها ابن سينا في كتاب « الإشارات »، ولكنه بيّن أن المعاني التي لا تنتظم معها الحقائق الدينية مع نظريات الفلسفة الأرسطاليسية، فهي إما معانٍ مؤولة، وإما من المتشابه، بحيث إنه لا يمكن أن يعتقد في نظرية من النظريات الإسلامية إذا كانت مخالفة لمنهج من مناهج نظر الفلسفة الأرسطاليسية.

وكان يعاصر ابن رشد في الحقبة نفسها الإمام فخر الدين الرازي، فكان يسلك طريقة مناهضة لطريقة ابن رشد، إذ يشيد على أساس الأشعري والغزالي، ويتناول الفلسفة كلها على منهج إسلامي خاص، على الطريقة التي سلكها الأشعري، ويمزج الكلام بالحكمة، كما يعنون على ذلك كتابه الذي سماه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ».

واندفعت طريقة الكلام الجديدة وراء الإمام الرازي، وهي الطريقة التي تتناول الفلسفة كلها بمختلف فروعها تناولًا إسلاميًّا أو تمزجها بعلم الكلام، ولا تعتمد على كتب الفلسفة لتكون مقدمات أو أسانيد للمباحث الكلامية.

وعلى ذلك درجت سلسلة المتكلمين الذي طبعوا الفلسفة بالطابع الكلامي، أو طبعوا الكلام بالطابع الفلسفي، من الذين جاؤوا بعد الإمام الرازي أمثال الأرموي والبيضاوي والعضد وسعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، إلى ابن الهمام والخيالي وعبد الحكيم السلكوتي، وهم الذين يعتبرون من القرن السادس حتى القرن الحادي عشر وما بعده أعلام الفكر الإسلامي.

القرن السادس والفكرة الإسلامية:

فالقرن السادس الذي يعتبر عند الكثيرين نهاية التفكير الإسلامي أو وقوفًا أو انحطاطًا أو انحدارًا، نحن في نظرنا إلى الفكرة الإسلامية في خفائها ومدافعتها في سبيل البروز، وما تجد من البروز أحيانًا وما تجد من الانطفاء تارة أخرى، إنما نعتبر القرن السادس قرن انتصار الفكرة الإسلامية.

نعم إن القرن السادس يعتبر ابتداء تأخر، أو ابتداء انكماش، أو ابتداء جمود، بسبب أمور أخرى حافة بالفكر وليست راجعة إلى ذاته، وهي الأزمات الاجتماعية والسياسية التي أبرزت القرن السادس في نظر المؤرخين للفكر الآن بصورته المشهورة، باعتبار أنه قرن التدلّي، ذلك التدلّي الذي كان موجودًا بعض الشيء لا محالة، ولكنه كان راجعًا

إلى ما أحاط بالفكر الإسلامي من أزمات سياسية واجتماعية، ومن يومئذ بقي الفكر الإسلامي في أفق التفكير كمثل النجم الذي يبدو ويختفي، كانت معالمه غير واضحة ومناهجه غير مضبوطة. وكل من وجد موضوعًا متحدًا بين النظريات الإسلامية وبين النظريات الأخرى ظن أنه يستطيع أن يحسن إلى الإسلام بتوجيهه بنظريات غير مستمدة من الأصول التي بنيت عليها الدعوة الإسلامية، فلو أدركوا أن لهذه الفكرة أو لهذه الثقافة ضابطًا يعتمد على أصولها الأربعة التي هي الروح والمادة والوضع والحركة.

فروح الفكرة الإسلامية هو النظر، ومادتها هي العلوم كلها بقطع النظر عن العلوم الإسلامية الخاصة والعلوم الإسلامية العامة، والوضع الذي يقتضيه هذا المنهج للمادة المختلفة التي يتكوّن منها جوهر هذا المنهج، وهو الوضع التناسبي الذي يجعل من كل علم من العلوم حقيقة نسبية غير قائمة بذاتها قيامًا انفصاليًّا، ولكنها مستندة إلى غيرها من العلوم، وهي الطريقة التي مزج فيها المنهج الإسلامي بين العلوم الحكمية والعلوم الدينية، وبين العلوم العقلية والعلوم النقلية، وبين العلوم اللغوية والعلوم الفكرية.

وأما الحركة فهي عبارة عن حركة التواصل التي بين العلوم، بصورة تجعل كل علم من العلوم يتخذ مقوماته وعوامل نقده الذاتي من اتصاله بالعلوم الأخرى، على معنًى من التواصل الملقّح المجدّد.

فإذا كنا بالأمس قد نادينا بالفكرة الإسلامية، فإنما ننادي بالعود إلى هذا المنهج الحكمي، وهو المنهج الذي ينبغي أن يراعى دائمًا في روحه ومادته ووضعه وحركيته. وبذلك نستطيع أن نوقف التفكير الإسلامي في صف المناهج الفكرية العالمية، ليكون قرينًا لها وواقفًا في صفها، لا أن يكون مستعبدًا لها وأسيرًا لديها.

فإن الشخصية الإسلامية إذا لم تبرز ويبرز بها المنهج الإسلامي في المعرفة، فإنها ستبقى غير متكاملة. وإذا بقيت الشخصية غير متكاملة، فإننا لا نستطيع أن نبلغ مصافّ الغير؛ لأن الغير يقف من المشكلات الفكرية موقف المطمئن اعتقادًا وفكرًا إلى صحة تلك المدارك. ونحن ما لم تتكامل شخصيتنا نقف منها موقف المتردد غير المطمئن، المفتون الذي لا يمكن أن يبلغ بفتنته النفسية وذبذبته الفكرية مبالغ التفكير التي يبلغ إليها الآخرون.

فهذه مشكلتنا التي ليست مشكلة الأمس، بل وليست مشكلة اليوم، ولكنها مشكلة الغد.

* * *

هل لنا مشكلات إسلامية؟(*)

إنّ الكلمات الطيّبة الصادرة عن نفسٍ طيّبة التي تجاوبت معها عواطف طيّبة من أرجاء هذه القاعة، لكلماتٌ يعجزني حقًّا أن أتقدّم إلى السّيد العميد بشكرها؛ لأنها من الفيوض الروحانية ومن المظاهر العاطفية التي لا يحدّها وصف، ولا يحيط بها شكر، فأنا أقرُّ بعجزي عن الشكر، وأعتبر أنّ في هذا إقرارًا بالحقيقة وإقرارًا بالفضل، وأنّ فيه أيضًا اختصارًا للوقت الذي نحن مطالبون بأن نختصر فيه ما استطعنا.

إنّ العنوان الذي اتخذته عنوانًا لهذا الحوار، والذي سأركّز عليه - بحول اللّـه - البحث الذي أتقدّم به بين أيديكم لأطرحه على بساط النّقاش والمجادلة حتّى تتبيّن الحقيقة من خلال المناقشة، والحقيقة بنت البحث، إنما يعتبر في الحقيقة عنوانًا غريبًا وغريبًا جدًّا؛ لأن السؤال بذاته يعتبر سؤالًا مستغربًا مستنكرًا؛ لأنّ السؤال عن الأشياء التي يعتبرها المستمع للسؤال ثابتة لا ريب فيها، ولا محلّ للجدال حولها، يعتبر السؤال عنها تحدّيًا أو تجاهلًا غير محمودٍ. وكأنّـي أشعر بأنّ كلَّ من اطّلع على السؤال الذي اتخذته عنوانًا لهذا الحديث وهو: « هل لنا مشكلات إسلاميّة؟ » سيجيب: « متي كانت المشكلات الإسلاميّة بمحلّ شكٍّ أو محلّ تردّد حتى يُسأل عنها؟ »، وإنّ الذي يطّلع على هذا السؤال ليشعر بأن المشكلات الإسلامية إذا كان هناك شيء تتجاوزه، فإنّها تتجاوز الحصر وتتجاوز العد، بحيث لا يمكن أن يُفرض ابتداءً أنّـها محلّ للتساؤل، ولكنّني مع هذه المبادرة التي أتوقّعها في أذهان الجميع وفي نفوسهم للجواب الإنكاريّ عن هذا السؤال فإنّي أَيضًا أردّ هذه المبادرة بمبادرة أخرى، فأجدّد الإعلان بأنّ هذا السؤال هو من باب ما يسمّيه علماء البلاغة بالاستفهام الإنكاري، وأنا أدّعي أنّ ليس لنا مشكلات إسلاميّة أبدًا، وذلك لأنّـني أعلم أنّ المسائل التي تملأ أذهاننا جميعًا والتي تعتبر مشكلات إسلاميّة هي التي إذا حُلّت ووُضعت وضعها الحقيقي الدقيق، فإنّه يتبيّن بعد تحليلها وحسن وضعها أنّـها ليست مشكلات في ذاتها.

لا شكّ أنّـكم تنظرون إلى تلك القائمة الطويلة العريضة التي لا يشتمل إلّا على مُثُل فقط من المشكلات التي تعتبر مشكلات عويصة في يومنا الحاضر في العالم الإسلاميّ، والتي ترجع إلى نواحٍ مختلفة متعدّدة؛ فمنها ما يرجع إلى نظام الحكم وأصوله، مثل:

(*) محاضرة سجّلت بتاريخ (29 مايو 1968م)، وهي تسجيل صوتي محفوظ بمركز التوثيق الوطني التونسي.

مشكلة الخلافة، ومشكلة مختلف النُّظُم التي تقوم عليها الأوضاع السياسيّة والاجتماعية من الديموقراطيّة والاشتراكيّة والرأسماليّة، ومن الدولة اللائكيّة والدولة التي دينها الإسلام، ومن مشكلة غير المسلمين في الدولة الإسلاميّة، إلى غير ذلك من مشكلات عديدة ترجع إلى أصول نظام الحكم.

ومشكلات ترجع إلى النواحي الاقتصاديّة والاجتماعيّة، مثل: مشكلة الربا والمعاملات البنكيّة، ومشكلة التأمين، ومشكلة تحديد النسل، ومشكلة الضرائب. ومشكلات ترجع إلى العادات الدينيّة، مثل: مسائل اللحوم والذكاة، ومسائل الأشربة، ومسائل لبس القبّعة. وغيرها من المشكلات التي اعتُبرت مشكلات من أوّل هذا العصر أو من أواخر العصر الماضي.

بل حتى هناك مسائل ترجع إلى العبادات؛ فكم طرح النّاس من مشكلات تتعلّق بمسألة الصّيام والحجّ والهدايا التي تُنحر في الحجّ؟! إلى غير ذلك من مشكلات عندما نرجع إليها نجدها كثيرة، وهي التي أشعر بأنّنا متّفقون على أنّها هي المشاكل التي يعنيها من يريد أن يدّعي أنّ للإسلام مشكلات حاضرة، وهي عين المشكلات التي أدّعي أنا في مقابلة ذلك أنّها ليست بمشكلات في ذاتها أبدًا؛ فإنّني أعتبر أن ليست واحدة من هذه المشكلات بمشكلة في ذاتها، وأؤكد على كلمة « في ذاتها »؛ وذلك لأنّ جميع هذه المسائل إنّما ترجع إلى أحكامٍ فرعيّة من أحكام الشريعة الإسلاميّة، تقرّرت هذه الأحكام في كتب الفقه واعتبرت من الفروع التي تعبّدت بها الشريعة الإسلاميّة - على معنى التكليف - أتباعها من العباد.

وهذه المسائل ترجع إلى نوعٍ موجود في كل عصرٍ، وهو متعلَّق الأحكام الإسلاميّة المختلفة ممّا يرجع إلى كل ناحية من هذه النواحي ممّا مثّلنا به بذكر بعض عناوين المسائل، وممّا لم نذكره من مئات آلاف المسائل التي تشتمل عليها كتب الفقه.

وليست هذه المسائل بمتقرّرة أحكامها حديثًا أو في عهد قريب، ولكنّها كانت موجودةً، وتكوّنت الأسئلة أو المطالب التي اقتضت تقريرها على الصّورة التي قُرّرت عليها في الأحكام الإسلاميّة منذ عهود طويلة، وتقرّرت أحكامها على هذه الصُّوَر فلم تكن عند تعلّق المطالب بها مشكلة.

ولم تكن عند تقرير أحكامها التي قُـرّرت بأدلّة الكتاب والسنّة وباجتهاد المجتهدين، لم تكن يوم قُرّرت مشكلة، ودامت بعد ذلك طويلًا وهي غير مشكلة، ولكنّها صارت

مشكلةً وطرأ عليها الإشكال في العصر الحاضر؛ فمسألة الرّبا مثلًا ما كانت في يوم من أيّام التاريخ الإسلامي مشكلة من المشكلات، مع كون الحكم الذي نعتبره الآن مشكلةً قد كان موجودًا من زمان قديم، ولكنّ الإشكال هو الذي طرأ عليه طروءًا وحدث في العصر الحاضر؛ فهذه أمورٌ كانت موجودةً، وأحكامٌ كانت متقرّرةً - ولم تتقرّر باعتبار كونها مشكلات -، وعاشت طويلًا وهي غير مشكلات، ثمّ طرأ عليها ما جعلها مشكلات تُعتبر الآن في نظر العالم الإسلامي من أعظم المشكلات وأعرقها في الاستعصاء عن الحلّ.

فما الذي أوجب طُـرُوء الإشكال على هذه المسائل بعد أن لم يكن الإشكال قائمًا بها ولا متّصلًا بها من قبل؟ فإذا لاحظنا أنّ الإشكال طرأ طروءًا، وأنّ مسلمي اليوم قد شعروا من هذه المسائل بمعنًى من الإشكال لم يشعر به مسلمو العصور الماضية، فالذي ينبغي أن يُتساءل عنه في نظري إنّما هو الأمر الذي وضع هذا الشعور في نفوس المسلمين، والذي أوجب أن ينظروا إلى هذه المسائل التي لم تكن منظورًا إليها بعين الاستشكال في العصر الحاضر، فالسؤال الذي أقدّمه بين يدي الموضوع حتّى أتوصّل إلى تحليل وضع هذه المشكلات على الصورة التي أراها والتي أقدّمها للبحث والمناقشة هو: ما الذي وضع هذا الشعور بإشكال هذه المسائل في نفوس المسلمين بعد أن لم يكن موجودًا من قديم؟ ونحن لا محالة حين نَعُدّ هذه المشكلات إنّما نعدّ مشكلات معتبرة، ونعدّ مشكلات يُعتبر من المكابرة أن نُنكر كونَها الآن موضوعة بوضع الإشكال، ولكنّ الذي أنكره أن يكون الإشكال لها وصفًا ذاتيًّا، والذي أحاول أن أثبته أنّ الإشكال إنّما هو أمر عرض لها من حالة طرأت على نفوس المسلمين أوجبت أن ينظروا إليها بعين الاستشكال.

ونحن لا نكون من السخافة بحيث نعطي أهمية لتلك الأمور الأخرى التي يعتبرها بعض الدّارسين للإسلام دراسة سطحيّة من الخارج من المشكلات الإسلاميّة، أو يعتبرونها من مظاهر التقدّم، والتي يهتمّ بها هؤلاء الدّارسون من المستشرقين اهتمامًا كبيرًا لا تستحقّه تلك المسائل بذاتها؛ من مسألة استعمال المِجهَر - مكبّر الصوت - في إذاعة الخُطب الجُمعيّة وفي قراءة القرآن، أو قراءة القرآن في المذياع، أو مسائل بسيطة من قبلها اعتبروها كذلك مقتضية للنظر؛ مثل أكل بعض المصنوعات الأوروبية ومنها الشكولاتة، أو ركوب القطار أو ركوب الطائرة، إلى غير ذلك، وهي أمور يعتبرها كثير من المستشرقين من أمثال Gaudefroy - Demombynes و Masśe أمورًا من مظاهر التطوّر

الإسلامي، ويعُدّون مثلًا أنّ من أكبر الأحداث التي تُسجّل في معنى اتّجاه الإسلام نحو تطوّر عصريّ عميق أن يَعُدّوا تاريخًا يصطلحون عليه هو سنة خمس وثلاثين[1] الذي استُعمل فيه لأوّل مرّة مكبّر الصّوت في خطبة جُمعيّة بالقاهرة.

هذه ليست من الأمور التي نعتبرها من المشكلات أو نعتبرها من مظاهر التقدم أو التأخّر. أمّا الأمور الأخرى فهي أمور حقيقةً لم تزل تخامر الأذهان على معنى أنّـها مظاهر لإشكال في معنى الارتباط بين المبادئ الإسلاميّة القويمة الصحيحة وبين الأوضاع التي تقتضي الأخذ بوجهة نظر أخرى غير وجهة النظر الإسلاميّة الأصليّة في مثل هذه المشكلات. فنحن لا نعتبر مشكلات ذاتية للإسلام قائمة بالإسلام في ذاته إلّا أن تكون مشكلات تولّدت بما أظهر العصر الحاضر من الحقائق الطبيعيّة، أو كوّنت البحوث الحاضرة من المدارك العقليّة بصورة أتَـتْ مناقضةً للإسلام فيما اكتُشف من الحقائق الطبيعيّة أو فيما برز من المدارك العقليّة.

وهذه محاولات أعتبرها محاولات قديمة مدحوضة، وهي المحاولات التي تصدّى لها المدافعون عن الإسلام في أوائل هذا القرن؛ مثل انتصاب الشيخ محمد عبده للردّ على الفيلسوفين الفرنسيّين Ernest Renan و Gabriel Hanoteau في ردوده المشهورة فيما يرجع إلى عدم التّنافي بين الإسلام والمدنيّة، أو عدم التنافي بين الإسلام وبين العلوم الطبيعيّة والعلوم العقليّة بصورة أصبحت معها هذه النظريّات مدحوضة الآن، وأصبحت من المشكلات التي لا تقوم في ذهن المسلمين بل في ذهن غير المسلمين أيضًا.

فحينئذٍ ما الذي أوجب أن ينظر المسلمون إلى مشكلات في العصر الحاضر لم يكونوا يعتبرونها في القرون الماضية مشكلات؟ لا شك أنّ هذا إنّما يرجع بنا إلى التساؤل عن العصر الحاضر وما فيه.

تعرفون حضراتكم أنّ العصر الحاضر إنّـما يُعنَى به فترتان من التاريخ هما فترة التاريخ الحديث الذي يبتدئ من منتصف القرن التاسع - أعني من فتح القسطنطينية -، ثمّ دور التاريخ المعاصر الذي يبتدئ من الحرب العالميّة الأولى. فإذا نحن نظرنا إلى ابتداء التاريخ الحديث، ونظرنا إلى ما قابل دخول المسلمين للقسطنطينيّة من بُدِوِّ مظاهر النهضة الأوروبية وابتداء مساجلة المواقع بين الإسلام وبين الغرب، فاعتبرنا سلسلة الأحداث الكبرى التي توالت بعد امتلاك المسلمين للقسطنطينية من سقوط الأندلس

(1) لعلّ المقصود: سنة (1935م).

وابتداء تسرّب النفوذ الغربي إلى الشرق بتأسيس الشركات الاستعماريّة أوّلًا (شركة الهند وشركة الشرق)، ثمّ ما بدأ يظهر في العالم الإسلامي منذ القرن العاشر من ظهور الشعور بالنقص، وما بدأ يقارن ذلك من أحداث؛ من استيلاء الإسبان على سواحل المغرب العربي، واستيلاء البورتقيز على جزر الهند الشرقيّة، وهي مظاهر بدأ المسلمون معها يحسّون بأنّـهم قد أصبحوا بحالة من الحطيطة والهضيمة بالنسبة إلى ما كانوا عليه من قبل، ولسنا متوقّفين على أن ننظر إلى هذا المظهر من الشعور بالنقص في القرن العاشر، فقد ابتدأ ابن خلدون منذ أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع يتشكّى من هذه المظاهر التي يسمّيها تقلّص ظلّ العمران وركود ريح العلم والحضارة، وما يقابل به ذلك من شعور بمبادئ النهضة في أوروبا وابتداء إقبالهم على دراسات العلوم العقليّة والعلوم الطبيعية، إلى غير ذلك.

فهذا المعنى الذي بدأ الشعور به من قبل فتح القسطنطينية، ثم استمرّ واستفحل في القرن العاشر، هو الذي أصبح أَلَـمًا مُلحًّا مقضقضًا في القرن الحادي عشر.

وجاء القرن الثاني عشر، فجاء قرن الشعور بأنّ الإسلام إنما أصبح في حالة التدلّي والانطواء والركود بصورة برز معها الشعور المزدوج، الذي يرجع أولًا إلى شعور المسلمين بانحطاطٍ فيهم بالنسبة إلى موقف الأمّة من دينها، وإلى شعورٍ آخر هو الشعور الثاني، وهو شعورها بانحطاط نسبة موقف الأمّة من غيرها، فأتى القرن الماضي وهو القرن الثالث عشر داخلًا على هذين الشعوريْن؛ وهما الشعور بانحطاط نسبة الأمّة من دينها، والشعور بانحطاط نسبة الأمّة من غيرها، وأخذ هذان الشعوران يتفاعلان حتّى اندمج أحدهما في الآخر، وطغى الثاني منهما وهو شعور الأمّة بانحطاط نسبتها من غيرها على الأوّل، الذي هو شعورها بانحطاط نسبتها من دينها، بما أعان على طغيان هذا الشعور الثاني من مظهره المادّي، فاتّجهت إلى هذا الشعور الثاني محاولة الإصلاح الأولى، وابتدأت محاولة الاقتباس عن الغرب على نيّة أن نبلغ درجته ونلتحق بمستواه، فاقتُبست القوانين، وقُلّدت الصناعات، واقتُبس نظام التعليم، واقتُبس النظام العسكريّ، ولكنّ جميع ذلك أظهر عدم الجدوى؛ فالقوانين ما زادت عن الأوضاع المختلّة التي كانت من قبل من العبث بمصالح الأمّة إلا استمرارًا في ذلك العبث، وتوغّلًا فيه مع زيادة العبث بشعورها؛ لأنّـها من قبل كانت تُظلَم بقانون هي تَدين به، فأصبحت تُظلم وتُضطهد بقوانين لا تؤمن بأصولها ولا بشرعيّتها.

والصّناعات المقتبسة من أوروبّا قد كانت كذلك مجلبةً للخيبة والإفلاس والاضطراب الاقتصادي؛ لأنّ عناصر التصنيع في الحقيقة إنّما كانت أجنبيّةً دخيلة على البلاد الإسلاميّة في عقولها وآلاتها ورؤوس أموالها. والمدارس كذلك لم تُحدث إلا انفصالًا للمتعلّمين عن البيئة التي نشأوا فيها وازدراءً منهم بالأمّة، وأنفة من أن يتّصلوا بجماهيرها أو أن يختلطوا بها.

والنّظم العسكريّة التي اقتُبست عن أوروبّا كذلك لم تصحبها إلا الهزائم التي لم يتقدّم لها مثيل في تاريخ العالم الإسلامي.

وعلى هذه الأوضاع جاء القرن الحاضر، فاستهلّ هذا القرن بالدعوة إلى إحياء الإسلام، وهي الدعوة التي أعلنها في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر السيّد جمال الدين الأفغاني، ويومئذٍ برز الشعور بالمعنى الأوّل، وهو معنى انحطاط نسبة الأمّة من دينها، ومضى السيّد جمال الدين متحرّقًا مغمومًا مكمودًا، وقام من بعده خليفته الأستاذ الإمام الشيخ مُحمّد عبده يحاول أن يشرح الفكرة التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني، فأقام شرحه على نظريّة الجنود، وبيّن أنّ الإسلام سليم ولَكنّه جامد، فهو لا يطلب تجديدًا، ولكنّه يطلب إيقاظًا وتحريكًا.

واتّجه الشيخ محمّد عبده إلى العمل على تأليف الدين مع الحياتيْن العلميّة والعمليّة اللتين طلع بهما على العالم الإسلامي القرن الثالث عشر، وهنالك بدأ الشعور الأوّل - وهو شعور الأمّة بانحطاطها بالنسبة إلى دينها - بدأ يتلاشى من جديد؛ إذ هناك فرق بين الدين في ذاته وبين نسبة الأمّة من الدين.

الشيخ محمّد عبده إنّما اتّجه إلى تفجير الدين وبعثه بعث حركة ونماء، والخروج به عن حالة الجمود، ولكنه لم يلتفت إلى ناحية نسبة الأمّة من دينها، واستمرّ هذا الأمر يتفاقم خطره بعوامل:

أولًا: طول الزمن وتظاهر عوامل التأخّر.

وثانيًا: تقدّم الفتنة التقليدية التي هي آتية من مظهر التقدّم الغربي في مقارنته مع مظاهر التأخّر والانحطاط، التي كانت آخذةً بخناق العالم الإسلاميّ، ثمّ ارتماء الشعور القومي في معارك التحرير بصورة جعلت الالتفات إلى النواحي النظريّة من مقومات المشاكل الاجتماعية والذهنية التي تمسّ حياة الأمّة الإسلاميّة أمرًا محدودًا جدًّا. ثمّ ضعف العقيدة الدينيّة؛ فكانت هذه الأسباب هي التي جعلت مقياس نظر

المسلمين إلى واقعهم مقياسًا إنسانيًّا محضًا، اجتماعيًّا خالصًا في ظاهره، ليس مشتملًا على معنًى من الالتفات إلى الشعور الديني الذي هو منحطٌّ انحطاطًا واضحًا بالنسبة لما كان عليه من قبل.

وأمام هذه العوامل المتظاهرة والأسباب المتعاونة انطمس المثل الأعلى الإسلامي وبرز المثل الأوروبي، فأصبحت نسبة قربنا من المثل الأوروبي هي التي تعتبر نسبة تقدّمنا، واتُّخذت هذه النسبة مقياسًا حتّى للدفاع عن ماضينا؛ فأصبحنا لا نتيه من الماضي ولا نتفاخر إلّا بما يعتبر مقبولًا في المقاييس العقليّة الأوروبية، فأصبحنا مثلًا نفتخر باكتشافات كبار الأطبّاء وبمنزلة علماء العلوم الكونيّة والطبيعيّة؛ فنفتخر بابن رشد وابن سينا، وبالأطباء الكبار من أمثال: ابن زهر والصقلّي وغير هؤلاء، ولكنّنا لا نذكر أبدًا « الرسالة القشيريّة » أو كتاب « إحياء علوم الدين » للغزالي.

تكوّن من مجموع هذه الأمور أن أصبحت عاملة على اندماج في الغير الذي أَتَتْ أسبابه المباشرة من تكرّر رحلاتنا نحن إلى الغير وتعاقب رحلات الغير إلينا، فأصبحت البيئة العامّة التي ينظر إليها المسلم بيئةً تشتمل على مُثُل واقعيّة بعيدة عن المثل الإسلاميّة، فالمسلم كان لا يرى إلا الإسلام، إن لم يكن ذلك في الحقيقة الجوهريّة فعلى الأقلّ في الهياكل الظاهريّة للحياة الفرديّة والاجتماعيّة؛ ولكنّه أصبح يرى حياةً أخرى، وأصبح يعيش في بيئةٍ أخرى غير البيئة الإسلاميّة، وهذا هو الذي أعان على ربط مظاهر التفسّخ الأخلاقي والديني بمظاهر التمدّن الغربي، فأصبحت الأمور التي تُعتبر بحسب المقاييس الإسلاميّة مُنكَرة مثل: الرقص والتكشّف ومعاقرة الخمر وغيرها، والتي كانت تُعتبر مع شيوعها - وهذا أمر لا يُنكر - كانت تُعتبر عيوبًا على كل حالٍ، فمرتكبها أمام نفسه وأمام غيره يُعتبر مَعِيبًا، ولكنّها باقترانها بمظاهر التمدّن الغربي أصبحت غير معيبة، بل أصبحت من الأمور المستحسنة، بل أصبحت من الأمور التي تُعَنْون على ما يُراد بالعالم الإسلامي من التقدّم.

وأمام هذا الواقع الذي أَصبح المسلم فيه مندفعًا إلى سلوك حياة يؤمن بمقتضى المدارك الإيمانيّة الأساسيّة الإسلاميّة بأنّها ليست حياة الخير وليست حياة الطهر والفضيلة، أصبح يحاول أن يبرّر هذا الواقع المؤلم له بمحاولة تقريب الدين من الحياة الجديدة؛ أي بمحاولة إرغام الدين على أن يتقبّل الحياة الجديدة حتّى يزول شيء من الشعور بالألم الذي بدأ يخامر نفوس الناس لمّا أحسّوا بأنّهم يعيشون حياة غير إسلاميّة

ويستسيغونها ويقبلون عليها، فأحبّوا أن يطمئنّوا في النهاية إلى أنْ ليس مانعٌ من الألم النفسي، أو من وخْزِ الضمير الباطني الديني يمنعهم من الاسترسال في هذه الصور من الحياة، فأقبلوا حينئذٍ على إقامة حياتهم التي سمَّوْها حياة جديدة على أصول التقليد الغربي، تقليدًا بدَا في التعليم وفي القوانين وفي النُّظُم... إلخ، وقلّما وجدوا شيئًا من ذلك يتعارض في شعورهم مع المعاني الدينيّة.

* * *
* *
*

الجهاد في الإسلام

إن اللَّه تعالى ببديع صنعته وجليل حكمته، قد أبرز هذه الحقيقة الإنسانية على صورة غريبة بديعة، جديرة بأن تتولّه فيها العقول، وأن تعتبر على الحق الذي حارت البرية فيه، فإنه تعالى قد ركب حقيقة الإنسان من طبيعتين مزدوجتين، وهاتان الطبيعتان المزدوجتان تتركب إحداهما من الأخرى، وتتولد ثانيتهما من الأولى، على أنهما طبيعتان متنافرتان بذاتهما غير منسجمتين، وهاتان الطبيعتان اللتان أُلّفتْ منهما الحقيقة الإنسانية هما:

الطبيعة الأولى: طبيعة الشخصية الفردية.

الطبيعة الثانية: طبيعة الشخصية المدنية.

فالإنسان في حقيقته مؤلَّف من هاتين الشخصيتين المزدوجتين.

فمقتضى شخصيته الأولى - وهي الشخصية الفردية - شعور بالذات وإحساس بالكيان الفردي في حدوده الجسمانية.

ومقتضى الطبيعة الثانية التي هي الشخصية المدنية شعور آخر هو شعور بالنوع لا بالذات، وهو الشعور الراجع إلى الكيان الاجتماعي الذي يقوم على اعتبار حدود اعتبارية عقلية غير الحدود الجسمانية المادية.

وباختلاف هاتين الطبيعتين وتنافرهما فإن اللَّه تعالى أقام نظام العالم على الحكمة، ومقتضى هذه الحكمة التي أقيم عليها نظام العالم هو دفع التنافر الحاصل بين الشخصيتين المزدوجتين: الشخصية الفردية، والشخصية المدنية.

ودفع هذا التنافر لا يمكن أن يكون برفع إحداهما، فإن رفع الواقع محال، ولكنه يكون برياضة وتهذيب للغريزة التي هي مقتضى الشخصية المدنية، وهي غريزة الميل إلى الغير وحب الاعتضاد به والاستعانة به والانسجام معه.

وعلى ذلك فإن هذه الغريزة تُربَّى وتُـرَاضُ كما تُـرَبَّى الغرائز وتُرَاضُ، وتكون وسيلة رياضتها وتربيتها هي المعرفة.

ولذلك وجّه اللَّه تعالى الناس إلى إدراك الحقيقة الأولى، التي هي مرجع الشعور بهذا الكيان الاجتماعي، وهي حقيقة الخالقية، فقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ [الحجرات: 13]، فبين الخَلْقَ وذكَّر به، وجعل من مقتضى ذلك أن يكون الناس

شاعرين بالوحدة المؤلِّفة بينهم، التي تسوقهم إلى إبراز الشخصية المدنية في حقيقتها مُهذّبة مروضة غير عاديَـة ولا معدوًّا عليها، وجعل للشخصية الأخرى حقيقة تكبحها وتمنعها من أن تكون معتدية على الشخصية المقابلة، وهي حقيقة التقوى التي مرجعها إلى مرجع ما هُذِّبَتْ به الشخصية الأولى وريضت به، وهو إدراك الحقيقة العليا التي هي حقيقة الخالقية.

فجعل اللَّه تعالى التقوى وازعًا للناس من أن تعدو فيهم الطبائع الفردية على الطبائع المدنية، ووازعًا من أن تكون الطبائع المدنية متوجهة إلى غايات السوء من حركاتها وتصرفاتها. فجعل - سبحانه وتعالى - التقوى ملاك الشخصية الفردية، وجعل التصرف فيها لأجل الاتصال بالشخصيات الأخرى في النطاق المدني أو النطاق الاجتماعي قائمة على إدراك حقيقة التقوى، وجعل التقوى القوة المصرفة والعامل الموجِّه، فقال تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ ﴾ [المائدة: 2]، وقال في تمام الآية الأخرى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: 13].

وعلى هذا الازدواج بين الحقيقتين والترابط بين الشخصيتين بعد أن وقعت رياضة كل منهما بمِلاك واحد، وتهذيبها بعامل واحد، وهو عامل الشعور بالحقيقة العليا التي هي حقيقة الخالقية، بهذا الاعتبار برز كائن اجتماعي، هو مثل الكائن الفردي في أنه يشتمل على عِلَّـتَيْ بقائه وهلاكه في قوامه وكيانه.

وإذا كانت التربية هي الوصول بالمُرَبَّى إلى كل كمال ممكن، فإن التربية الفردية قد تكفّلتْ بها قوانين هي عبارة عن الأحكام الشرعية المتعلقة بالفرد في علاقته مع نفسه، وفي علاقته مع خالقه، وفي علاقته مع العناصر الطبيعية عامة، وفي علاقته مع أفراد النوع الإنساني الذي يرجع إليه.

وعلى الأساس الذي أقيمت عليه التربية الفردية وفُصِّلَتْ به قوانين الأحكام التي ترجع تفاصيلها إلى أحكام هذه التربية، أقيمت التربية الاجتماعية أيضًا، وفصلت أحكامها في قوانين ترجع إلى تنظيم علاقات الأفراد بعضهم مع بعض، بصورة تحقق معنى الاتصال الذي هو مقتضى الشخصية المدنية، بدون أن تطغى الشخصية الفردية على ذلك بصورة يكون فيها الظلم أو يكون فيها العدوان أو تكون فيها الأنانية.

وعلى ذلك أقيمت القوانين التي هي عبارة عن الأحكام الشرعية التفصيلية المتعلّقة

بأحكام الجماعات، فكانت القوانين في ذاتها وفي موضوعها متخالفة متمايزة، لكنها في حقيقتها ومنبعها ومصدرها متّحدة؛ لأنها جميعًا راجعة إلى الحكم الشرعي الذي هو مبني على إدراك الحقيقة الكلية العليا، التي هي معرفة الإنسان نسبته من خالقه.

وعلى هذه النظم التي منها القوانين الفردية، ومنها القوانين الاجتماعية، أقيم المجتمع الإسلامي على أن يكون منظَّمًا بهذه القوانين التي ترجع إلى الناحية الفردية، أو التي ترجع إلى الناحية الاجتماعية، والتي تنبع كل منهما من نفس المنبع الذي تنبع منه الأخرى، فأقام على ذلك المجتمع الكامل أو المجتمع الأفضل، الذي هو الأمة الإسلامية.

فجعل قوام الأمة الإسلامية الدينَ، وجعل التئامها مبنيًّا على صفتين:

- **الأولى: صفة تأسيسية**، وهي صفة الإنسانية التي باعتبارها وُجِّهت الدعوة الإسلامية إلى أفراد النوع الإنساني على صورة عامة؛ لأجل أن يشتركوا بطريقة متساوية - فيما بينهم - بريئة من العنصريات والطبقات، لأن يُكَوِّنوا من بني الإنسان بصفة عامة متساوية هذا المجتمعَ الذي دعا اللَّه تعالى إلى تكوينه. فكانت صفةُ التأسيس - وهي الإنسانية - صفةَ الأمة العامة، أو صفةَ أمّة الدعوة.

- **ثم كانت الصفة الثانية صفة تكوينيّة**، وهي صفة الانقياد الاختياري، الذي ينشأ من الاطمئنان النفسي إلى حقيقة الدعوة التي وُجِّهت إلى أفراد النوع الإنساني، بحيث إنَّ كلّ مَنِ اطمأنّ إلى ذلك من أفراد النوع الإنساني واستجاب إلى تلك الحقيقة انقاد انقيادًا اختياريًّا، استسلم بمقتضاه للتكاليف التي نبعت من تلك الحقيقة، وهي الأحكام الشرعية، ومَدَّ يده لغيره ممن انقادوا مثله ذلك الانقياد الاختياري، لأجل أن يؤلِّف فيما بينه وبينهم مجتمعًا هو الذي تتمثل فيه الأمّة الخاصّة أو أمّة الإجابة.

فكان تفريع النظم كلها ما تعلق منها بالصفة التأسيسية - وهي الإنسانية - أو ما تعلّق منها بالصفة التكوينية - وهي الإيمانية - كانت تلك النظم كلها مفرّعة عن المعرفة الأولى، التي هي إدراك حقيقة الخالق تعالى، وكانت موزّعة في تفرّعها إلى نواحي العبادات والعادات والمعاملات، وعلى ذلك استقام المجتمع المثالي أو الأمّة الكاملة، التي ضربها اللَّه تعالى مثلًا للمجتمعات الراقية في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110].

وقد جعل اللَّه - تعالى - لهذه الوحدة التي تكوّنت بالعوامل الناشئة من الحقيقة الإيمانية الأولى، أو المعرفة الإيمانية العليا، كوّن لها وسائل الحفاظ على ذاتها، والدفاع على كيانها، بصنف من تلك النظم التي هي متفرّعة عن الحقيقة الإيقانية الإيمانية الأولى،

وهي النظم التي ترجع إلى الوسائل التي يُطالب أفراد الأمة بأن يكوِّنوا أنفسهم عليها، بصورة تجعل منهم حماةً لكيان هذه الأمة، وحَفَظَةً لوحدتها، وقيِّمين على شخصيتها، حتى لا تمتد إليها يد الانحلال والاضمحلال.

ونظرًا إلى ما في تكوين الفرد على هذه الصورة التي يكون بها حاميًا للأمة حارسًا لكيانها، ونظرًا إلى ما في هذا من صعوبة، وما يقتضيه تكوين الفرد عليه من تربية خاصة مبنية على الإيقان الكامل الذي يدفع بالفرد إلى الإيثار، ويحبِّب إليه فناء الشخصية الفردية في سبيل الشخصية المدنية الجماعية، فإن اللَّه تعالى شرع الجهاد وأحكامه، وجعل الجهاد من الصعوبة بحيث يمتاز العامل به والمُتَخَلِّق بخُلُقه على الذي لا يعمل به ولا يتخلّق بخُلُقه، نظرًا إلى ما فيه من إفناء إحدى الشخصيتين في الأخرى، بصورة تجعلها مستمدة منها غير طاغية عليها.

ومن هنا جاء ما للجهاد من المقام العظيم في الأحكام الدينية، في فضل الجهاد بصفة عامة، وفي تفاصيل الأحكام العملية التي تتعلّق به مما تضمنته كتب الشريعة، ومما جاء بأصل تشريعه لنصوص القرآن العظيم، ومما حفلت به أدلة السُّنّة قولًا وعملًا وإقرارًا، المأثورة عن النبي ﷺ.

ومبنى هذا، ومرجع هذا الفضل، ومدار تلك الأحكام التي اختُصّ بها الجهاد في الدين الإسلامي إنما هو إلى ما بين الجهاد وبين إدراك الحقيقة الأولى، التي هي منبع تصاريف الأحكام الدينية من اتصال وارتباط مباشر، يجعل الجهاد ناشئًا عن الإدراك الكلي واليقين الكامل للحقيقة الأولى التي تفرّعت عنها الأحكام الشرعية، بحيث إذا لم يكن هنالك إيقان كلي ويقين كامل، فإنه يصعب أن تتخلّق النفس بِخُلُق الجهاد، وأن تستطيع الانقياد للأعمال التفصيلية التي جاءت بها الأحكام المتعلّقة بالجهاد.

فإدراك حقيقة الوجود الإنساني، ونسبة وجود العبد من وجود اللَّه تعالى، ومرجعه إلى تَصرُّف التكوين وتصرُّف الخالقية، هو الذي يجعل العبد مستعدًّا لأن يتخلق بخلق الجهاد، وطَيّعًا لأن يمتثل للأحكام التي جاءت متعلّقةً بذلك. ومن هنالك سُمِّي الذي يصاب في سبيل اللَّه فيقتل لأجل موقفه في الجهاد شهيدًا، واعتبرت تلك الصفة صفة الشهادة؛ لأنها تعتمد على الإيقان الكامل، بحيث إن صاحبها لم يقف الموقف الذي وقفه إلا لأنه شهد شهودًا قلبيًّا تامًّا، أصبح يساوي الشهود العِياني الحقائقَ الإلهية الكبرى، والتصاريف التكوينية الأولى التي بمقتضاها يعرف العارفون نسبة الفرد الإنساني من

قوة الخالقية، وإرادة التكوين الإلهي، وبذلك ورد قوله - تعالى - ينبه المؤمنين إلى ما قد لا ينتبه إليه غير الشهداء من الذين أدركوا هذه الحقيقة إيقانًا، حتى كأنهم شاهدوها عيانًا، فقال تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: 169 - 171].

وعلى أهميّة هذه الفضائل، وعلى سموّ هذه المعاني التكوينية الاعتقادية، والأحكام العملية التشريعية - جاء هذا الكتاب من كتب الجامع الصحيح للإمام البخاري، الذي جعل عنوانه: « فضل الجهاد والسِّيَر ».

وقد جعل الإمام البخاري هذا الكتاب من كتب جامعه الصحيح مشتملًا على الفضائل والأحكام والآداب، التي ترجع إلى هذه الفريضة المحكمة وهي فريضة الجهاد، وأضاف إلى الجهاد والسِّيَر، التي هي على اختيار جمهور الضابطين للبخاري وشرّاحه هكذا: سِيَر، جمع: سيرة، لا السَّيْر، كما هو مختار بعضهم من باب اعتبار السَّير طريقًا إلى الجهاد أو جزءًا منه، إما من عطف الأصل على فرعه، وإما من عطف الخاص على العام.

فإذا اعتبرنا الجهاد والسِّيَر وتراجم الأبواب التي اندرجت تحت هذا الكتاب تشهد بذلك، فإن المراد بالسِّيَر التي أضافها إلى هذا الباب، وعطفها على الجهاد، هي أحوال النبي ﷺ غير ما جاء في « باب بدء الوحي » وغير ما جاء في « كتاب المغازي »، وغير ما جاء من الأعمال الكثيرة ذات الحجة الشرعية التي هي مبثوثة في عموم أبواب الجامع الصحيح.

فيكون المراد بهذا إخراج طائفة من أعمال النبي ﷺ وآثاره ومتعلقاته، التي هي ليست خاصة بالجهاد مقرونة إلى أخبار الجهاد، والمراد بهذا إنما هو تغليب شرف الجهاد على مقاماته الشريفة كلها ﷺ.

فإن آثار النبي ﷺ باعتبار كوْنه قد جمع خصال الكمال، يمكن أن تُخرّج في « كتاب العلم »، ويمكن أن تُخرّج في « كتاب الإيمان » باعتبار أن النبي ﷺ سيد العلماء وأول المؤمنين، ويمكن أن تُخرّج في « كتاب الجهاد » باعتبار كونه سيد المجاهدين.

فاختار الإمام البخاري تخريجها في « كتاب الجهاد » إشارة إلى أن الأغلب على

مواقف النبي ﷺ وأحواله الشريفة إنما هو موقف الجهاد، تشريفًا للجهاد بذلك، وتنويهًا بِمَزِيَّته، وشهادة للنبي ﷺ بأنه لم يألُ جهدًا في تبليغ رسالته، فكان فيها من المجاهدين الصادقين ﷺ.

وقد استهلّ الإمام البخاري هذا الكتاب بالآية الكريمة، وهي آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم ...﴾ [التوبة: 111]، وجعل إيراد هذه الآية استهلالًا للباب، فابتدأ بذلك قبل تفصيل التراجم، وهذه إحدى طريقتين للإمام البخاري في طوالع كتب جامعه الصحيح. فهو أحيانًا يورد الترجمة العامة الشاملة التي هي ترجمة الكتاب، ثم يبتدئ بعدها بترجمة من التراجم التفصيلية - التي هي تراجم الأبواب - ويستمرّ هكذا متابعًا ترجمة بترجمة، على أن التراجم جميعًا تندرج تحت العنوان الكلي الذي هو عنوان الكتاب.

وأحيانًا يبتدئ بذكر الترجمة الكلية التي هي الموضوع الشامل، وهي موضوع الكتاب، ويذكر آية تُعتبر بالنسبة لما بعدها أصلًا مما نعبِّر عنه تقريبًا بأصل المشروعية، ثم يأتي بعد ذلك بأحاديث تتنزل مما بعدها منزلة المِلاك الكلي، كل هذا قبل أن يأتي بترجمة من تراجم الأبواب التفصيلية، ثم يشرع في تراجم الأبواب التفصيلية، بصورة تجعل من تراجم الأبواب راجعًا إلى المعنى الكلي، الذي أُخِذ من الآية التي هي أصل المشروعية، ومن الأحاديث التي أتبعها بها.

وعلى ذلك درج هنا فقال: « فضل الجهاد والسِّيَر »، وقول اللَّه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم﴾. ثم أورد أربعة أحاديث، وبعد إيراد هذه الأحاديث الأربعة ابتدأ بإيراد التراجم التفصيلية التي هي تراجم الأبواب، فأورد مائتين واثنتين وعشرين ترجمة، هي عبارة عن مائتين واثنين وعشرين بابًا ترجع كلُّها إلى معاني الجهاد والسِّيَر، وتنتظم كلُّها تحت المعنى الكلي الذي اشتملت عليه الآية المفتتح بها، وترجع كلّها إلى المعنى الذي رجعت منه الأحاديث إلى تلك الآية، باعتبار كوْن ذلك أساسًا كليًّا، وكوْن ما اشتملت عليه التراجم التفصيلية تفريعًا عن ذلك المعنى وتشييدًا لذلك الأساس.

وهنا أورد الإمام البخاري آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ﴾، ثم أورد الأحاديث الأربعة التي جعلها في مجموعها سندًا لتأويل الآية على النحو الذي أراد أن يؤوِّل الآية عليه، بصورة

تجعل الآية مِلاكًا شاملًا لمعاني التراجم الآتية فيما بعد، بحيث إن تفاصيل التراجم ترجع إلى مُجْملها وكُلِّيها، وهذا المعنى، وهو جعل الأحاديث سندًا لتأويل الآيات، هي الطريقة التي يسير عليها الإمام البخاري باطِّراد، فيما يرجع إلى آيات الأحكام مما ورد في عموم كتب الجامع الصحيح، أو ما ورد في خصوص كتاب التفسير.

فأورد هنا على هذه الطريقة أربعة أحاديث:

الحديث الأول: هو حديث عبد اللَّه بن مسعود ﷺ، وهو سؤاله النبي ﷺ: أيُّ العمل أفضل؟ فبيَّن له النبي ﷺ ثلاثة أعمال، جعل الجهاد ثالثها.

والحديث الثاني: هو حديث عبد اللَّه بن عباس ﷺ، وهو حديث: « **لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استُنْفِرْتم فانفروا** ».

والحديث الثالث: هو حديث عائشة ﷺ، وهو حديث تَمَنِّي الجهاد، وإشارة النبي ﷺ بما يكون عِوَضًا عنه وقائمًا مقامه، أو راجعًا إلى معناه باعتبار.

والحديث الرابع: هو حديث أبي هريرة ﷺ، وهو حديث الذي يسأل النبي ﷺ عن عمل يعدل الجهاد، فقال له النبي ﷺ: « **لا أجده** »، وبيَّن له أن الذي يمكن أن يعدل الجهاد من الأعمال إنما هو عمل مستحيل لا يستطاع الإتيان به.

وهذه الأحاديث الأربعة يرجع كل منها إلى بيان مزيَّة للجهاد من ناحية..

- **أما الحديث الأول**، وهو حديث ابن مسعود، فهو يبيِّن مقام الجهاد في ترتيب التكاليف، ويبيِّن أن من التكاليف ما يكون مقدّمًا على الجهاد باعتبار، وللشرّاح في ذلك أوجه معروفة مشهورة لا نطيل بها، مرجعها إلى أن الترتيب في هذا إنما هو ترتيب بحسب حال، وإنما هو ترتيب بحسب الواقع الظاهري؛ لأن الصلاة هي العمل الأول الذي يربط بين المؤمن وبين واجباته الإيمانية، ولأن برَّ الوالدين أوَّل عمل يصل فيما بينه وبين غيره من الأفراد، على اعتبار ديني يكون في دائرة خاصّة، ثم يتوسع فيما بعد ذلك إلى الدائرة العامة التي تنتهي إلى إدراك واجب الجهاد.

- **وأما الحديث الثاني**، وهو حديث ابن عباس، الذي أخرجه الإمام البخاري في غير موضع من هذا الصحيح، فهو يرجع إلى بيان الوجود المطلق للجهاد، باعتبار أن حُكم الهجرة نُسِخَ، وأن حكم الجهاد مُحْكَم، وأن الجهاد أساسه النية، وأنه يجب بمحمل صيغة الأمر عند جمهور المُحَدِّثين والأصوليين على الوجوب بقوله: « **وإذا استُنْفِرتم فانفروا** ».

- **والحديث الثالث**، وهو حديث عائشة ﵂، حديث يبيّن أن الجهاد قد يسقط بالنسبة إلى البعض، وقد يُعَوِّضه عمل آخر يساويه أو يدانيه، بالنسبة إلى حالات خاصة، مثل الحالة التي سئل عنها، وهي حالة عائشة ﵂ التي سألت بلسان غيرها من النساء.

- **والحديث الرابع**، هو الحديث المعارض في دلالته للحديث الثالث، وهو حديث أبي هريرة ﵁ الذي يقضي بأن الجهاد لا يُعَوِّضه شيء، وأن النبي ﷺ لما سئل عن عمل يَعْدِل الجهاد قال: « **لا أجده** ».

فكان الذي يتحصّل من هذه المعاني الأربعة ومن النواحي الأربع التي ترجع إليها أن الجهاد واجب مؤكد، وأنه لا يَعْدِلُه شيء إلا في حالات استثنائية وباعتبارات خاصة، وهذا هو الذي سُمِّيَ به الجهاد جهادًا في سبيل اللَّه.

ومعلوم أن سبيل اللَّه إنما هو السلوك الذي تسير عليه الأمّة بدعوة من اللَّه تعالى، وتكليف متعلِّقٌ بأفرادها وجماعاتها من طريق الخطاب الشرعي. فسبيل اللَّه هو دعوته بما اشتملت الدعوة الإسلامية من عقائد وشرائع، والجهاد في سبيل اللَّه إنما هو حماية سبيل اللَّه، ومعنى حماية سبيل اللَّه حماية الدعوة التي هي مؤلَّفة من العقيدة والشريعة، والتي هي السبيل الذي دعيت الأمة لاتِّباعه.

وقد جاء الجهاد على صيغة « فِعَال » التي تدل على تقابل الفعل الحاصل من طرفين؛ لأنه عبارة عن دَفْعِ جهد بجهد، ومغالبة قوة بقوة، فالجهاد في سبيل اللَّه إنما هو حماية عقيدة اللَّه تعالى، وحماية شريعته بنصب القوة من لدن المنتسب إلى الشريعة الحامي لها في وجه القوة الآتية من طرف آخر، حتى لا تطغى على الشريعة بالقوة أو القهر. وذلك معنى كوْن كلمة اللَّه هي العليا؛ أي: أن تكون كلمة اللَّه غالبة منصورة، غير مغلوبة ولا منصور عليها.

وقد جاءت الآية وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ﴾ [التوبة: 111]، مبيِّنة لهذا المعنى، ومؤكدة واجب الجهاد على المؤمنين باعتبار كوْنهم مؤمنين، وباعتبار كوْن واجب الجهاد واجبًا ناشئًا من تلك الصفة - التي هي الإيمان -، بناءً على أن تعليق الحكم بمشتقٍّ مؤذنٌ بعِلِّيّة ما منه الاشتقاق.

فكان هذا يقتضي أن المؤمنين - لكونهم مؤمنين وبوصف كوْنهم مؤمنين - قد تعاقدوا مع اللَّه تعالى هذا التعاقد، وتعاهدوا معه - جلّ شأنه - هذا العهد الذي وصفه

اللَّه تعالى بقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم ﴾.

ولا شكّ أن بيان معنى هذه الآية الجليلة يرتبط إلى حد بعيد جدًّا بموقعها من سياق الكلام الذي وردت فيه، باعتبار موقعها مما قبلها وما بعدها، وتفرّع معناها عن المعاني التي مهّدت لها، مما ورد قبلها في وحدة الغرض الذي اعتبرت هذه الآية جزءًا منه، وذلك هو الغرض الذي سيقت له سورة براءة. فينبغي لذلك أن يُلْتفت إلى سورة براءة لاستحضار معانٍ ينبغي أن تكون أساسًا وسندًا لفهم قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ ... ﴾ وتأويل مرجع هذا المعنى.

فهذه السورة تسمَّى (سورة براءة)، وتُسمَّى (سورة التوبة)، كما تُسمَّى (سورة العذاب) في حديث ورد عن حذيفة بن اليمان ﷺ أخرجه الحاكم، واهْتَمَّ بنقله أئمة المفسرين. وهي آخر سورة نزلت من سورة القرآن؛ لأنها نزلت بين يدي غزوة تبوك، فهي سورة مدنيّة لا محالة، وهي آخر السور المدنية إلَّا الآيتين في آخرها، على ما نَصَّ على ذلك القُراء والمفسِّرون.

وقد امتازت هذه السورة باستنان ترك البسملة في أولها، والوجه في ذلك مختلَف فيه بين المفسرين، بناء على اختلاف أحاديث أخرجها الحاكم أيضًا، بعضها يرجع إلى أن ذلك أمر توقيفي، وأن النبي ﷺ لم يؤمر بأمر كُتّاب الوحي بوضع البسملة في أولها، والآخر يرجع إلى أنه أمر معنوي من مراعاة مناسبات الكلام بعضه ببعض، على معنى قول صاحب التلخيص: « ولكل كلمة مع صاحبتها مقام »، فحيث إن السورة سورة عذاب ونقمة، وأن البسملة آية أمان، امتنع أن يقرن أحد هذين المعنيين بالآخر، وذلك ما يشهد له حديث أخرجه الحاكم عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ.

والصحيح عند المحققين - من رجال الأحكام والمفسرين - أن ترك البسملة في سورة براءة إنما هو لمراعاة الخلاف، وأن الذين رتّبوا السور تردَّدوا في أن تكون سورة براءة سورة مستقلّة، أو أن تكون امتدادًا لسورة الأنفال، وعلى ذلك جمعوا بين الدليلين وأشاروا إلى التوقف في ترجيح أحدهما عن الآخر، فاعتبروا الفاصل بينهما، واعتبروا اسم السورة، وأَلْغَوا كتابة البسملة، وهذا يرجع إلى اعتبار الغرض المشترك الذي بين السورتين: سورة الأنفال وسورة التوبة، وهو غرض التفرقة بين المؤمنين والكافرين، وغرض تحريض المؤمنين على القتال، بعد أن تبيَّنت المواقف وتميَّز كل فريق عن مقابله.

قال اللَّه تعالى في سورة الأنفال: ﴿ لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ

عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ ﴾ [الأنفال: 37]، ثم قال تعالى إيذانًا بالاستعداد للقتال: ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾ [الأنفال: 60]، ثم أنذر اللَّه تعالى لهم إنذارًا أخيرًا بقوله تعالى: ﴿ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا ﴾ [الأنفال: 61]، ثم قوَّى جانب النبي ﷺ وألّفَ نفسه الكريمة بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال: 62]، ثم دعاه إلى إعلان دعوة القتال بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ﴾ [الأنفال: 65]، فانتهت سورة الأنفال، وقد برز الشِّقّان متقابلَين: الشِّقّ المؤمن، والشِّقّ الكافر، فكان من الجدير أن تأتي البراءة موجَّهة إلى أحد الشِّقّين من الشِّقّ الآخر، موجَّهة إلى الكافرين من اللَّه ورسوله والذين آمنوا، وذلك إيذانًا بابتداء القتال.

ولما آذن اللَّه تعالى المؤمنين بأنهم سيبتدئون قتال الكافرين، وأعلن البراءة من الكافرين، ابتدأ يُقَوِّي جأش المؤمنين للثبات في مواقف القتال، فجاء ذلك العتاب على تثاقل المؤمنين في الخروج مع النبي ﷺ ومناصرته، وبهذا التثاقل الذي نُعِي على المؤمنين وعوتبوا فيه أثير حال المنافقين باعتبار أنهم أصل التثاقل والتخاذل.

فبيّن اللَّه تعالى حقيقة المنافقين في نفوسهم ومواقفهم، التي مرجعها إلى الرَّيْب، فبيَّن أن المنافقين مُلْحَقُون بالكفار، لا فرق بين هؤلاء وهؤلاء، قال تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾ [التوبة: 68]، ثم استدرك، نظرًا إلى ما ربما يتبادر إلى الأذهان من قَرْن موقف المؤمنين وموقف المنافقين، استدرك استدراكًا بقوله: ﴿ لَٰكِنِ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ﴾ [التوبة: 88]، فبيّن أن الإيمان فاصل بين الطائفتين، وذكر المؤمنين الذين تابوا من موقف ضعفهم: ﴿ وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ ... ﴾ [التوبة: 102]، فبين أن المواقف قد تشتبه، وأن المؤمنين عرض لهم من ضعف أو من غيره أمرٌ جعل موقفهم في ظاهره يشبه موقف المنافقين، ولكنه أقام بين الموقفين فيصلًا، وهو مرجع العمل إلى حقيقته ونيَّته، واطِّلاع اللَّه تعالى على الحقائق الكاملة وراء الأعمال، فقال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [التوبة: 105].

وبعد وضع هذا الميزان أو هذا الفيصل، الذي هو رجوع كل من أعمال المؤمنين وأعمال المنافقين إلى علم اللَّه تعالى وحكمه، ذكر اللَّه - تعالى - ما يأتي به المنافقون من الأعمال الزائفة، التي يشبه أن يكون مرادًا بها البرّ والتقوى، فذكر مسجد الضرار، وأشار إلى أنهم في بعض أعمالهم قد يتظاهرون بالبرّ، وأن ظواهر الأمور تتشابه، فالرسول ﷺ والمؤمنون

الصادقون قد بَنَوْا مسجدًا، والمنافقون أيضًا قد بَنَوْا مسجدًا، فالحقيقة المادية للعمل حقيقة واحدة، ولكنه أشار إلى الفرق الاعتباري باعتبار المعنى، وباعتبار النيّة بيْن هذين العملين، ووصف عمل المنافقين بأنه كُفْرٌ وعدوان وكيد، وأنه عمل غير ثابت؛ لأنه على شفا جرف هار، ووصف عمل المؤمنين بأنه عمل على التقوى، ووازن بين ما أقيم على شفا شرف جرف هار، فانهار به في نار جهنم، وبين ما أسس على تقوى من اللَّه ورضوان.

وإلى هنا تحصَّل من هذا السياق الطويل أن الناس حول الدعوة الإسلامية على ثلاثة أصناف: مشرك، ومنافق، ومؤمن.

- **فالمشرك** لم يتقبل الدعوة أصلًا، وهو خَلْقٌ ذو نفس متحجرة لا تتفتح للخير، وذو فِكْر مُعَطَّل لا يتفتح للنظر.

- **والمنافق** تقبَّل الدعوة، وأحجم فلم يطْمئنّ إليها، ولم يستقرّ عليها، فهو ذو نفس ضعيفة، وفِكْرٍ سخيف.

- **وأما المؤمن** فإنه تقبَّل الدعوة، ثابتًا غير محجم، فنفس المؤمن نفس منشرحة قويّة، وفِكْر بصير قوي، ومرجع هذا الفارق في الحالتين النفسية والفكرية بين المؤمن من جهة وبين الكافرين والمنافقين من جهة أخرى، يرجع إلى النظر الأصلي الذي نشأ عليه المؤمن، وشب عليه ودرج عليه فكره، ورَبِيَتْ عليه نفسه، وهو عَمَلُ النظر الذي قام به لتحصين الإيمان.

وهذا النظر الذي دعا اللَّه تعالى إليه وجعله طريق الإيمان، وجعله أول الواجبات، هو أمر من غرائز الفطرة، ومن الطبائع الجِبِلِّـيَّة في الإنسان، ولكنّ أمورًا من الموانع والحواجز قامت بين الناس وبين إعمال هذه الغريزة، التي هي من آثار الفطرة ومن ولائد الجِبِلّة.

وهذه الموانع ترجع إلى أسباب مختلفة، منها سوء الإلْف، ومنها سوء التوجيه، ومنها سوء الاعتقاد، ومنها خلل التفكير، إلى غير ذلك، فإذا اندفعت الموانع والحواجز التي تحول بين الفكر الإنساني وبين النظر المؤدي إلى الإيمان الذي هو مِنْ ولائد الفطرة، فإنه يستطيع أن ينظر نظرًا طبيعيًّا ينتهي به إلى الإيمان، وذلك أثر لفطرته التي تُكَوِّنُ بذود الموانع عنها وحمايتها من الحواجز والمُعَطِّلات فكرةً سليمةً.

فهذه الفكرة السليمة أو الفطرة القويمة، التي يحتفظ بها المؤمن عندما يذود عن نفسه حواجز النظر التي قامت بين غيره من الناس وبين الحقيقة الإيمانية، التي ينبغي أن

يُنْتَهى إليها من منهج النظر، فإنه يسلك النظر الإيماني الذي وُجّهت إليه الدعوة القرآنية، وأقيمت عليه براهين العقيدة الإسلامية، وهو المنهج الذي يعتمد الحواس والتجربة والعقل، والذي يتَّجِه إلى غاية، هي تحصيل مُدْرَك إما ظني وإما يقيني وإما ضروري، والذي يجعل مجال العمل لتصريف هذا المنهج الوصولي إلى هذه الغاية: الوجود من حيث هو، فيجمع في نظره بين الوجود الحسي وبين الوجود الغيبي الذي يدرك بالعقل، ويجعل من براهين الوجود الحسي ما يُثْبِتُ الوجود الغيبي بالبرهان التجريبي، ثم بالبرهان العقلي، حتى ينتهي إلى إدراك الحقيقة الإيمانية عن بيِّنة بمقتضى النظر المستقيم، الذي هو نتيجة الفطرة السليمة.

فحينئذ يتساوى في نظر المؤمن المظهران: المظهر الحسي والمظهر الغيبي؛ لأنه يصير مُدْرِكًا للمظهر الغيبي مُقْتَنِعًا به على معنًى من الإدراك والاقتناع، لا يقل عن إدراكه واقتناعه بالمظهر الحسي للوجود، بل إن المظهر الغيبي يزيد ترجُّحًا في ثبوته ويقينه في أنه ثبت من أقوى الدليلين، وهو العقل، فإن المعارف التي هي مستمدة من الطريق العقلي، والتي هي مأخوذة في عداد المجرّدات، تكون أقوى ثبوتًا وأتمّ رسوخًا من المعاني المُتَلَقَّاة بالمدركات الحِسّيّة، أو بالمدركات النقلية، ولأجل ذلك عبَّر علماء البلاغة عن المعنى الحاصل بدلالة المحذوف، بأنه حاصل من أقوى الدليلين، واعتبروا المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح؛ لأن المعنى فيهما مأخوذ بطريق العقل لا بطريق النقل.

ومن هذا اليقين الغيبي الذي يتساوى فيه الوجود المتعقّل والوجود المحسوس يتفرع السلوك الذي يكون بالنسبة للمؤمن سلوك هدًى مبنيًّا على اليقين، ويكون بالنسبة للمنافق والكافر سلوك جحود وريب؛ لأنه مبني على الإنكار والتعطيل، أو مبني على الشك والتردُّد، فتنفرد حينئذ نفس المؤمن بأنها التي تطيب في الفداء في سبيل اللَّه؛ لأنها أيقنت بأن فداءها غير ضائع، وأنها التي تتوطَّن على الأذى في سبيل اللَّه، لأنها أيقنت بأن ذلك الأذى غير دائم.

وهذا هو أصل معنى العهد الإلهي الإنساني المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم﴾، فإن موقع ﴿إِنَّ﴾ في صدر هذا الكلام قد أفاد معنًى من الاستئناف البياني، كما هو شأن «إنَّ» في فواتح الجمل، فكان هذا الاستئناف البياني مقتضيًا تعليلًا، بحيث أصبح الحكم المتقرِّر من هذه الجملة، وهو اشتراء اللَّه تعالى من

المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، تعليلًا لما تقدم من أن المنافقين يسلكون مسالك الريب والاضطراب، وأن المؤمنين يسلكون مسالك اليقين.

وقد عُبِّر عن هذا المعنى من اتصال البذل والقبول من اللَّه تعالى وعباده المؤمنين بالشراء، نظرًا إلى أنه عهد مبني على التزام بالحق والتزام بالواجب المقابل للحق، وأن هذا العقد المبني على الحق والواجب يشتمل على طرفين، هما: اللَّه تعالى من جهة، والمؤمنون من الجهة المقابلة، وأنه يشتمل على عِوَضَيْن، هما: النفس والمال من طرف المؤمنين، والجنة من طرف اللَّه تعالى.

ولا يخفى أن التعبير بالشراء هاهنا إنما هو توسُّع في معنى الشراء، بجعله شاملًا لمعنى العقد والعهد، واستعمال الشراء بهذا المعنى الموسّع فيه تمثيل لمعنى الالتزام المؤكد الذي أراد اللَّه تعالى بمحض فضله أن يقرِّره وجوبًا لعباده المؤمنين المقاتلين المجاهدين، فالتعبير بالشراء هنا هو كالتعبير بالبيعة في العهد الذي يربط بين الأمة وأميرها، باعتبار أنه عهد يتضمن حقوقًا وواجبات، ويشتمل على طرفين، ويقوم على عوضين متقابلين.

وقد جاء بعد هذا الاستئناف البياني الأول بقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم ﴾ استئناف بياني ثانٍ، وهو الاستئناف البياني الذي جاء به قوله تعالى: ﴿ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾، فكان قوله: ﴿ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ بيانًا لمعنى شراء اللَّه تعالى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم، بمعنى أنهم يستبيحون فَناء أموالهم ويستبيحون هلاك مُهَجِهِم ونفوسهم لأجل أن اللَّه تعالى دعاهم إلى ذلك وبذل لهم في ذلك ما بذل، وهو الجنة، وقد جاء قوله تعالى: ﴿ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾ مشتملًا على الصيغتين: صيغة المبني للفاعل، وصيغة المبني للنائب، وقد اختلفت القراءتان في ترتيبهما؛ فالقراءة المشهورة هي هذه، وهي الابتداء بالمبني للفاعل المفتوح حرف المضارعة، والتثنية بالمبني للنائب المضموم حرف المضارعة ﴿ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾، والقراءة التي هي خلاف القراءة المشهورة هي العكس، وهي الابتداء بالمبني للنائب المضموم حرف المضارعة: ﴿ فَيُقْتَلُونَ ﴾، والتثنية بالمفتوح حرف المضارع المبني للنائب: ﴿ ويَقْتُلُون ﴾. وقد بيَّن المحقِّقون من المفسرين - تبعًا لصاحب الكشاف أن مبنى هذه القراءة التي ربما أشاروا إلى ترجيحها من طرف خفي - أن الضمير في ﴿ يَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ﴾ إنما هو عائد إلى المؤمنين باعتبار كوْنهم جماعة واحدة، وأن

الذين يُقتلون منهم هم صنف يستأثر اللَّه به، ويُؤثره اللَّه بما عنده، وأن الذين يقْتلون هم صنف يستبقيهم اللَّه تعالى ويجعلهم منتظرين، في حال أن الآخرين قَضَوْا نحبهم لأجل أن يأخذوا بثأرهم فتكون العاقبة بذلك للمتقين، على نحو ما ورد في الآية الأخرى من قوله تعالى: ﴿ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ﴾ [الأحزاب: 23].

وبهذا يكون القتال ﴿ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ هو المتعاهد عليه المتبايع به، ويكون ذكره وحده أولًا، وفصله عن الأمور التي أتى ذكرها فيما بعد من باب الاقتصار الادّعائي، أو من باب تخييل الاكتفاء بالشيء الذي هو أهمّ، والذي هو الأعظم، والذي هو الأصل، والذي قد يغني هو عن غيره ولكن غيره لا يغني عنه.

وجاء هذا العهد مؤكدًا بمؤكدات كثيرة:

أوّلها: المفعول المطلق في قوله: ﴿ وَعْدًا ﴾.

والثاني: الوصف الذي وُصف به في قوله تعالى: ﴿ حَقًّا ﴾.

والثالث: بيان المَحَالّ الشريفة الثابتة التي أثبت فيها هذا الوعد، وهي التوراة والإنجيل والقرآن.

ورابعًا: بيان أنه تكرَّر وتأكَّد، وذلك بتكرُّر المَحَالّ التي وقع إثبات هذا الوعد فيها.

وخامسًا: بالتنويه بباذله وأنه الأجدر بأن يكون الصادق في الوعد بقوله: ﴿ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ﴾؛ لأن الاستفهام هنا استفهام إنكاري آيل إلى معنى النفي، فكأنه قيل: لا أحد أوفى بعهده من اللَّه، بمعنى أن اللَّه تعالى هو الذي انفرد بالوفاء بالوعد حقًّا؛ لأن وفاء غير اللَّه تعالى بالوعد يتوقف على تكوين اللَّه تعالى وخلقه وتيسيره وتهيئة الأسباب التي هي ليست بطَوْع الواعد، ولا بطوع غيره من الكائنات الجائزة؛ فلأجل ذلك قيل: ﴿ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ﴾؛ بمعنى أن اللَّه تعالى باعتبار كوْنه موصوفًا بالغنى المطلق، هو الذي يكون جديرًا إذا وعد وعدًا بأن يكون وعده مُوَفًّى به.

وقد وقع بعد تأكيد هذا العهد تفريعٌ عليه، ذلك هو تفريع الاستبشار بقوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [التوبة: 111]، وقد وقع تقرير هذا المعنى من الاستبشار على صورة الالتفات الذي هو من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وهذا الالتفات فيه انتقال من مقام الغَيْبة إلى مقام الخطاب، وهو

معنًى يقتضي مزيد التنويه والعناية بالمؤمنين والإقبال من اللَّه تعالى عليهم؛ لأن الأعلى اعتبر الأسفل بعد ذكره ذكر الغَيْبة حاضرًا بين يديه، فأقبل عليه بالتعطف والبشرى، فهو مقابل العكس للالتفات الذي وقع في قوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾؛ لأنه من الأسفل للأعلى، فإنه بعد أن وقع الثناء على اللَّه تعالى بآيات التمجيد إلى درجة أن استحضار اللَّه - تعالى - في نفس العبد قد تم بما وقع من ذكر صفاته العلى، وقع التوجه إليه توجه الترامي والتعلُّق بقول المؤمن العابد المخلص ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: 5]، وهنا وقع التوجه من الأعلى إلى الأسفل، بحيث إن اللَّه تعالى هو الذي استدنى عبده وأقبل عليه وميَّزه بخطاب البُشْرَى والكرامة بقوله: ﴿ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [التوبة: 111].

وبعد هذا وقع العَوْدُ إلى ذكر الخصال المتفرِّعة التي استغنى عن ذكرها أولًا، واكتفى عنها بإيراد ما ادّعى أنه وحده المتعهّد عليه، فقال تعالى: ﴿ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: 112]، فبيَّن بذلك ثلاثة أصول نفسية من الأصول النفسية التي تتفرع عنها الكمالات الإنسانية، والكرامات الكمالية التي يفوز بها الإنسان، وهي **أولًا**: الإرادة التي تتمثل فيما في معنى التوبة من التصميم على الرجوع إلى الحق واتباع سبيل الهدى، والتوجُّه إليه بعزيمة ثابتة. **وثانيًا**: الإخلاص الذي في معنى العابدين بناءً على ما أخذه المفسرون من دلالة السياق من أن المراد بالعابدين هنا: المخلصون في عبادتهم. **والثالث**: هو معنى الرضا النفسي والإيماني الذي أخذوه من قوله: ﴿ الْحَامِدُونَ ﴾، فهذه هي الأصول النفسية الثلاثة: الإرادة، والإخلاص، والرضا.

ثم أُتْبِعَتْ هذه الأصول النفسية بثلاثة من المظاهر العملية، وهي: الصوم الذي هو المراد بالسائحين على ما ذهب عليه القاضي البيضاوي ومن تبعه، والصلاة الذي هو المراد بالراكعين الساجدين، والتواصي بالحق الذي هو معنى الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، فكانت هذه ثلاثة من المظاهر العملية، **أحدها**: سلبي وهو الصوم، **والثاني**: إيجابي وهو الصلاة، **والثالث**: تفاعلي انتشاري وهو معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باعتبار كونه قائمًا بمجموع الأمّة، شائعًا بين أفرادها، فيكون صفة تفاعلية انتشارية فيها هي التي عبر عنها في الآية الأخرى بقوله تعالى: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴾ [العصر: 3]، فمعنى الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر بالنسبة لمجموع الأمة، إنما هو التآمر والتناهي الذي عبِّر عنه بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

ثم جاءت الصفة السابعة وهي الحافظون لحدود اللَّه، صفة شاملة راجعة إلى الجميع مرجع الجمع والتلخيص؛ لأن المراد بحدود اللَّه كما نقل الإمام البخاري عن ابن عباس، إنما هي الطاعة، فالمراد بالحفظ: الدوام عليها. ومراده تزكية هؤلاء الذين أثبت لهم الأصول النفسية الشريفة، وهي الإرادة والإخلاص والرضا، والمظاهر العملية الزكية التي هي الصوم والصلاة والتواصي بالحق، أنهم دائمون على ذلك ثابتون عليه؛ لأن الدوام على الشيء هو القاضي بأن يُنال جزاؤه بأوفى ما يكون عليه الجزاء؛ ولأن الطاعات لمّا كانت من مقتضى شكر المنعِم، فإن الدوام عليها يقتضي مزيد النعمة.

وبعد ذلك وقع التذييل بتأكيد البُشْرَى بقوله: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾، فالمأمور بأن يبشر المؤمنين هو المخاطَبُ الذي توجَّه إليه، وهو المؤمنون أنفسهم، فالمخاطب هنا ليس فردًا مُعَيّنًا، وإنما هو كما يقول علماء المعاني: من يتأتى منه الاستماع إلى الخطاب، وذلك معنًى من التعريض بالتنويه بمقام المؤمنين، وأنهم لا يكونون مستبشرين فقط، وإنما يكونون مبشِّرين؛ لأنهم بثقتهم بالوعد الإلهي ويقينهم به يكون بعضهم مُبَشِّرًا لبعض بالجنة. وعلى ذلك يكون معنى ﴿ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾، أي بشِّرْهم بالجنة؛ لأن النفوس التي تتحلّى بهذه الأصول، وتسلك هذه المسالك، وتدوم عليها هذا الدوام، تكون النفوس الموقنة المؤمنة المطمئنة.

فكما جعل اللَّه تعالى الإيمان هنا مقتضيًا للبشارة بالجنة بطريق الاقتضاء، جعل الاطمئنان محققًا للدخول للجنة بطريق التصريح في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾ ﴾ [الفجر: 27 - 30].

* * *
* *
*

فلسطين... الوطن القومي للعرب(*)

كلمة افتتاحية:

إذا كانت المكارم والمفاخر والمناقب والمحامد تتسامى في مدارج الفخار، وتتعاظم في حظوظها من الثناء والشكران على نسبة ما يحف بها من الظروف، وبقدر ما يظلها من الأجواء، فإن فضلكم الليلة على الجمعية الخلدونية: حين شرفتم دعوتها بالإجابة، وأنرتم قاعتها بهذه الطلعات المشرقة، يجعل لكم عليها يدًا بيضاء مأمولة في السابقين، ومذكورة في الآخرين، أليست هذه الساعة التاريخية - التي كان شبحها النوراني يؤنس أحلام العظماء الأمجاد الذين وضعوا الحجر الأساسي في هذا الهيكل الثقافي الشامخ وكان منظره يجذب نحو مسالك العزيمة الحية قائدَهم وقائد النهضة الإسلامية عامة في هذا الوطن العزيز، أعني خالد الذكر، مقدس السر، محمد البشير صفر -، الساعةَ التي تطمئن فيها الجمعية الخلدونية إلى أنها قد وفّت بعهدها للَّه وللملة والوطن، حين أبرزت برنامجها الإنشائي من حيز الفكر إلى حيز العمل، فأقامت للتعليم الثانوي جهازًا كاملًا عتيدًا يبلغ أقصى مبالغ التعليم الثانوي عند الأمم الحية الناهضة، ويكلل بالشهادة الذائعة السمعة العالية القيمة شهادة البكالوريا إكليلًا مشرقًا من نور اللغة العربية الفصحى، ومرصعًا من درر الآداب العربية الغالية تزدان به معارف الأعزة من شبابنا المسلم العربي الذين جلُّوا في امتحاناتها. وتعتز به نفس كل شهم أبيٍّ صميم في شعوره القومي، يرى في ذلك مظهرًا لشرف الثقافة العربية وحياة طريفة لتالدات المجد التي غمرت مجرى الحضارة الإسلامية بين القرون، ويجد فيه مجالَ فخر واسعًا لابتهاجه بأن المجهود القومي الحر قد ولَّد له منشئاتٍ من الاستقلال التام الذي يفادي في سبيله، هي وإن أرست اليوم على الساحل الثقافي، فستمخر به غدًا باسم اللَّه مجراها خِضَمَّ الحياتين الاجتماعية والسياسية، حتى يضمن له تحرير المحيط القومي تحريرًا كاملًا عن قريب بإذن اللَّه.

وهي في مراحلها الأولى ستبلِّغه مواطن عزه على الساحل الشرقي، وستلحق جثمانه الموثّق بهول الصعد في القافلة اليمانية على الرغم من قيود الحديد وحواجز الفولاذ،

(*) أصل هذا الموضوع عدة دراسات لمعهد البحوث الإسلامية بتونس، وهي عبارة عن محاضرات ألقاها فضيلة الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور في التواريخ الآتية (17/ 11/ 1947م)، (19/ 11/ 1947م)، (3/ 12/ 1947م).

وحينئذ ينبض قلب العروبة بشباب حياة سعيدة، ويمد جناحيه طَلْقًا على ميمنة الواجهة وميسرتها، فإن قلب العروبة هو وحدة الكليات العليا لجامعاتها المصرية والسورية واللبنانية والعراقية، ذلك القلب الذي يكاد يتفطر شوقًا لمرأى شباب المغرب العربي قريبًا منه بين الجوانح والضلوع. فهذه البكالوريا العربية وسيلته لأن يدنو من القلب النابض بحبه الداني من الشوق إليه. فدونك - يا شباب الخضراء - شهادة البكالوريا العربية، عض عليها بالنواجذ، وسمِّها إن شئت مفتاح قلب العروبة، فإنك مدرك بها مسارح أمانيك الخصبة على ضفاف النيل وبَرَدَى، وفي سفح لبنان، وبين دجلة والفرات.

تلك هي وحدتك الحق التي أنت طالبها لتبرز فيها الحقيقة الروحية الخالدة الغالية، التي قال لك مدير تعليمك العظيم في يوم عيد العروبة الأكبر: إن نداءها يصدع من أعماق نفسك، ودع عنك الوحدات الأجنبية التي تُعرض في الأسواق وتُروَّج بدعاية الدجل والنفاق، وقل للذين حجزوا تحت أيديهم أوراق الدعوة إلى المؤتمرات وقطعوا الطريق ينهبون الكتب والجرائد، وينتهكون حرمة المراسلات الخاصة: إنه لن يبلغ من سحركم أن تفرقوا بين المرء ونفسه[1].

هذه الوحدة العربية قائمة نامية سائرة، وهذا الدم المغربي متدفق في عرقي جنانها وبيانها قد جرى حارًّا مشعًّا منعشًا من كبد الخضراء ورمز كفاحها المجاهد الأكبر والزعيم الأعظم الحبيب بورقيبة، ثم صعدت حرارته وفاقت نضارته بمحضر سيد الأطلس وأسده الضرغام الذي تغنت بمفاخره السيوف قبل الألسن والأقلام، الأمير محمد بن عبد الكريم الخطَّابي.

وتلك هي الوحدة الخالدة المتينة والعروة الوثقى التي لا انفصام لها، التي تكونها الإرادات الشعبية قائدةً غير منقادة، وتشهدها الدول مدفوعة بالأمم من ورائها لا مجررة للرأي العام بأحابيل الدعايات والأطماع السياسية.

وما ضرَّ المغرب العربي؛ إذ هو لم يجد ممثله الرسمي فيما مضى من جلسات جامعة الدول العربية وقد وجد حضوره الحقيقي القوي في الحياة الثقافية، حضورًا سيولد له - إن شاء اللَّه - ممثله السياسي في جامعة الدول، وممثليه المجاهدين في صفوف الدفاع القومي، ففي الجامعة المصرية يحوط الفخر والإجلال نابغًا عبقريًّا من قلب المغرب

---

(1) يشير إلى أعمال قام بها الاستعمار.

العربي من الوطن الجزائري المفدي هو الدكتور أبو مدين الشافعي، أستاذ علم النفس في الجامعة المصرية، وصاحب الاكتشافات الكبرى الباهرة في العلاج النفسي، ومناهج التربية في الجامعة العراقية والجامعة السورية بمئات من الطلبة المغاربة من أبناء الزيتونة العظمى وخريجي الخلدونية، يخفق فوق كتلتهم اسم معهد ابن خلدون. وهذه سجلات الجامعات الشرقية بأسرها تنفتح لتحقيق البشرى التي رنَّ لها محراب جامع الزيتونة الأعظم في يومه المشهود يوم ختم السنة الدراسية، حين صرَّح خطاب المشيخة العلمية الجليلة بقرب تحقيق الاعتراف الرسمي بقيم الشهادات الزيتونية لدى الجامعات العربية الشرقية، وهل يستطيع الوسط العلمي في مصر أن ينسى قيمة معهد أمده بفحل من فحول الأساتيذ هو من عمد الثقافة الإسلامية العليا في كلية أصول الدين، ومن أبرز أعضاء مجمع فؤاد الأول للغة العربية؟ أعني الأستاذ العلامة الجليل علم المشرق والمغرب وأحد قدماء المحاضرين بالخلدونية، الشيخ محمد الخضر بن الحسين، رئيس جمعية الهداية الإسلامية، وبقية السابقين الأولين من رجال الكفاح الإسلامي.

هذا هو الجو الشرقي الذي سيسطع فيه غدًا نجم البكالوريا، والذي يتولد منه ناموس الوحدة العربية الحقة على العقول والأرواح، وهو الجو الذي يحيط بمجمعنا هذا، فيجعله حقيقة المجمع الذي لم تزل النهضة العربية بتونس تمهد له مهاده منذ نيف وخمسين عامًا، فكان الشرف المدخر لكم - يا سادتي - في هذه الليلة التي تقطعت رقاب الليالي في سبيلها كما قال أبو تمام:

حَتَّى إِذَا مَخَّضَ اللَّهُ السِّنِينَ لَهَا ... مَخْضَ الْبَخِيلَةِ كَانَتْ زُبْدَةَ الْحِقَبِ

فلنُشرِف من هذه الهضبة على سهول الزمانين الماضي والمستقبل، وقافلة الزمان تسير بالقضية الإسلامية الكبرى نحو الغاية واليوم المأمول، حتى يبقى لنا هذا الموسم الدوري السنوي ميعاد المحاسبة على وجودنا القومي نأتيه وروح الأمل الصادق تحدو بنا إليه، فنصله مستبشرين واثقين بما ستنتج المحاسبة من قرب تحقيق الآمال، لا كما انتهى أبو الطيب إلى يوم العيد وَجِلًا محتارًا يقول:

عِيدٌ بِأَيَّةِ حَالٍ عُدْتَ يَا عِيدُ ... بِمَا مَضَى أَمْ لِأَمْرٍ فِيكَ تَجْدِيدُ

بل بالأمل الذي نظر به حافظ إبراهيم إلى هلال المحرم سنة (1328هـ) فصاح:

لِي فِيكَ حِينَ بَدَا سَنَاكَ وَأَشْرَقَا ... أَمَلٌ سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ يَتَحَقَّقَا

فإن طور الغرور الملهي والطمع المثبط الذي كان قضاؤه عهدًا لزامًا على كل أمة مرّ عليها ما نزل بنا، هو طور قد بدت في أفق الليالي تباشير فجر صادق قريب حين استحكمت بالنفوس سياسة اليأس من المفاهمة والمصانعة، وركنت النفوس إلى البحث عن قواها الحقيقية المتركزة في شعورها بذاتها ومصارحتها بأنها لا تعتمد في إحقاق حقها إلا على نفسها، فنفضت الأيدي من المؤتمرات الدولية والمفاهمات التي يدعونها ودِّية، وصرحت الحقائق عن الذاتيات القومية والآمال الملية التي طالما غشيت نورَها سحبٌ مصطنعة من التكلف السياسي، فإذا الجمهورية التركية قد رفعت البرقع عن وجهها الوضاء، فإذا هي إسلامية شرقية ثقافتها في القرآن، وجامعتها في الحج، ودريئتها في وجه الأطماع السوفياتية هي وحدة العالم الإسلامي المتينة وشعوره الناضج، والولايات المتحدة الأندونيسية تستلهم من ذاتيتها الإسلامية الفتية الشابة ما يسخر بطور المفاهمة مع العدو، أو تحكيم الطريق الثالث الذي يقف بها أمام عدوين كاشحين، فإذا هي مصداق المثَل الحماسي: (محا السيفُ ما قال ابنُ دَارَة أجمعا).

وفي الجزائر بعد أن تخاذلت الصفوف وتبلبلت الأفكار، طلعت لائحة الدستور من وراء خدر البرلمان الفرنسي فإذا هو الخيبة المرة، وإذا الذي قد كان يحسب فيه خطوة نحو الأمل ومطية إلى الصلح - ولو على هضيمة - يقف على الحق ويستطلع الجلية، فإذا الدستور المفروض مرفوض، وإذا النزعات المختلفة صوت واحد على المنبر البرلماني تختلف نبراته، ويتحد فحواه، فتبرز الوحدة على أقوى ما يكون، ويلتف الشعب الجزائري بأسره حول البرنامج الثابت الجريء برنامج حزب الشعب الجزائري.

ثم جاءت القضية المصرية، وطمع الطامعون في المفاهمة وفي مجلس الأمن ومنتظم الأمم المتحدة، فإذا كل ذلك سراب بقيعةٍ، وإذا بصوت عربي يلقي من مجلس الأمن درسًا على الدنيا في معاني الحرية الديموقراطية - هو صوت السياسي العربي المحنك الوزير الجليل فارس الخوري - درسًا كشف لأوروبا وأمريكا أن سياسة الحرية غير التي يسلكان، وطريق الديموقراطية هو الذي يتنكبان.

فكانت القضية المصرية خاتمة الدور المنتهي كما كانت مبدأه، فمن مصر المبتدأ وإليها المنتهى، فكما صح للحياة الفكرية في الخلدونية في العام الماضي أن تكون بالإرادة القوية الجائلة في أرجائها؛ إذ لم يختم فصلها حتى تولدت أعظم دولة إسلامية محررة هي دولة الباكستان بما جعل الجزء الأول من شهادة البكالوريا العربية مولودًا

على ذكراها وموهوبًا لها، فلتكن المزية الراسخة في هذه اللحظة على افتتاح عمر جديد للجمعية الخلدونية، يتمثل في برنامج معهد البحوث الإسلامية بما يشمل من دراسة تفصيلية مستفيضة لإحدى وحدات الإسلام الأربع، وهي الوحدة الطورانية، وبما يملؤه من مفردات المباحث حول المشاكل الإسلامية الكبرى والشخصيات العظمى.

وبالسنة الأولى لمعهد الحقوق العربي الذي جعل كلمة شعاره (للحق والعروبة)، وهذه أولى سنواته في برنامجه المنظم المدرج الذي يقوم على المقارنة بين برنامج دروس الحقوق التونسية وبرنامج كليات الحقوق في الجامعات العليا، حتى يسدد هذه من تلك، وحتى يفيض رشد المنهج على ما حوله كما أفاضها في العام الماضي.

وبمعهد الفلسفة الذي سيتجه في عامه هذا اتجاهًا خاصًّا نحو التخريج العملي في تطبيق قواعد علم النفس على أصول التربية.

وبغاية تعليمه الثانوي في قسم الفلسفة الرياضية؛ حيث يعد الجزء الثاني من البكالوريا العربية وبقسم التخرج التجاري وميدان مقاومة الأمية.

لنجعل كل ذلك عملًا محررًا ورمزًا موجهًا إلى تحية صفوف المجاهدين المرصوصة حول حرم اللَّه الأقدس بفلسطين، نستوهب لهم به عزمًا وحكمةً، ونستمطر نصرًا وعصمةً ومددًا للَّه وحكمته.

فلسطين.. الوطن القومي للعرب (1)

إنه لعنوان غريب جريء هذا الذي اتخذناه عنوانًا لسلسلة المحاضرات الجديدة، والتي سُتلقى على هذا المنبر حول قضية فلسطين التي لا تزيد على مرِّ الأيام إلا تعقيدًا والتواءً.

وإنه لعنوان - حقيقة - يتنزل منزلة الجواب عن مقال هو قول اليهود: فلسطين الوطن القومي لليهود، فنحن الآن أمام نازلة قضائية؛ إذ أصبحت فلسطين في نزاع بين العرب واليهود، فاليهود وهم المدعون في هذه القضية؛ إذ هم الذين لا يشهد لهم أصل في قضيتهم هم أصحاب المقال الذي جعلنا عنواننا جوابًا له، وهو أحسن أنواع الإجابة عن تلك الدعوى.

وإنه لمن الهيِّن على النفوس الحرة الأبيَّة أن تقف أمام الحقيقة التي تراها حقًّا لها، موقف الفداء والتضحية في سبيلها. كما من حق الأمم النبيلة أن تقف هاته المواقف

المشرفة مواقف الفداء والتضحية في سبيل حقها المشروع وملكها الطبيعي، ولكنه يسرها ويبهجها أن ينتصر حقها، فإذا نحن اتخذنا في قضيتنا هذه المواقف الدامية التي تجري الآن بالبلاد العربية، ثم هاته التحضيرات الهائلة والاحتشادات للرجال والسلاح بحدود فلسطين تنتظر المعركة الكبرى الفاصلة والهجمة الحاسمة، فإننا في هذا الانتظار نرجع إلى حججنا وجوابنا عن المقال اليهودي لنكوِّن مرافعة منتظمة الحلقات لا نرفعها إلى مجلس الأمن ولا المنتظم الدولي، ولا الرأي العام العالمي، وإنما نرجع بها إلى أنفسنا؛ ذلك أننا نفضنا أيدينا من كل تذكار، أمّا ما قيل اليوم بمجلس الأمن ومنتظم الأمم المتحدة، إنما قام على تبادل المصالح والمنافع ما بين القوات الكبرى المتنازعة تلك المنازعات التي تذهب ضحيتها الشعوب المستضعفة والأمم المغلوبة.

أما الرأي العام العالمي فإنه لم يتكوَّن بعد، ما دامت تتنازعه مختلف الأهواء والمشارب، وما دام الضمير العالمي لم يتوحَّد بعد. فكان لِزامًا علينا أن نرجع بالمرافعة أمام أنفسنا لنتحقق أننا حيث وقفنا موقفنا الحاسم لا نكون معتدين على الغير، ولا نكون مبتعدين عن البراءة وعن عدم تحمل المسؤولية، ثم بعد ذلك لنطمئن على ضحايانا الغالية ودمائنا العزيزة عندما نقف موقف الفداء والتضحية. ولهذا كله جعلنا جوابنا للمقال اليهودي: (فلسطين الوطن القومي للعرب).

وداعٍ آخر أعظم من الذي سبقه يدعونا للمرافعة أمام أنفسنا، هو داعي الفتنة الحادثة من الدعايات الأجنبية التي دخلت إلى عقر دارنا، فكوَّنت فينا ما تكونه دعايات البهتان والزور من الفتن، يتقرر في الأذهان ما تتقوله الدعايات في حق اليهود، وأصبح الواحد منَّا يكاد يشك في نسبة البلاد للعرب.

إن هاته المرافعة أمام أنفسنا ترسِّخ فينا روح فداء لأمانة الوطن المقدس الغالي، وتزيدنا يأسًا من المراجع الأخرى بعد أن عرفنا كنهها وغايتها، وبعد أن أيقنت من أن اللجان والمؤتمرات والبحوث والمناقشات إنْ هي إلا سراب بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئًا.

وهنا يحق لنا أن لا نصيخ إلا إلى دعوة واحدة، هي تلك الصرخة الداوية التي صدرت عن اللجنة العربية العليا، فكان صداها حشد الجيوش والتمرين على الحدود التمرينات التي أجرتها في الجيوش السورية تهتك حجاب الشمس لتمهيد الرئيس شكري القوتلي وعزام باشا أن تستمد روح العزم والمنعة من نفحات أدبنا العربي المتمثلة في قول الحماسي:

فَلَسْنَا كَمَنْ كُنْتُمْ تُصِيبُونَ سَلَّةً فَنَقْبَلَ ضَيْمًا أَوْ نُحَكِّمَ قَاضِيَا

ولكن حد السبيل فيها أن هذا النزاع على الوطن القومي يدور حول صبغة الوطن القومي، فينبغي أن نقدم للكفاح كلمة فلسطين الوطن القومي للعرب. وهناك تلتقي الكلمتان في صفين متقابلين. فما هي الكلمة العليا والصالحة للبقاء أمام الكفاح والدرس وأمام التاريخ والقوانين.

إن كلمتنا - فلسطين الوطن القومي للعرب - صالحة للرد على دعوى اليهود، وذلك بناءً على قاعدة دستورية حقوقية، وهي أن السيادة لا تقبل التجزئة ولا التعداد. فإذا قال اليهود: (نقسم الأرض ولا خطر على العرب منَّا)، فإنهم كاذبون في ذلك ويسلبون عن أنفسهم كل حق للسيادة فيها، أما العربي فيقول: فلسطين إما لنا أو لهم! أمَّا تكون لنا معًا فذلك ما تأباه المروءة والأخلاق.

وإذا أصبحنا نعيش في نزاع قانوني وحربي وجب علينا أن نمهد هاته القضية بضبط المتنازَع فيه وتبينه وتحديده.

فلسطين قطعة من الأرض توجد غربي آسيا على الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، أما حدودها فمن جهة الشمال نرى كبار الباحثين من علماء الجغرافيا وتقويم البلدان يحتارون في تعيين حدودها الشمالية، ويصرحون بأن حدودها غير واضحة. ويهمنا من هذا أن نأخذ أن هناك وحدة جغرافية لفلسطين غير هاته الوحدة، وأن تحديدها الحالي إنما هو غير طبيعي.

وأقرب تحديد أن نأخذ مصب نهر الليطاني جنوبي مرسى صيدا أو شمالي مدينة صور حدًّا فاصلًا ما بين فلسطين ولبنان، ثم نتخذ من مصب نهر الليطاني خطًّا وهميًّا يسير من الغرب إلى الشرق حتى يتصل جنوب جبل الشيخ حرمون في الطرف الجنوبي للسلسلة الجبلية المسامتة من الشرق جبال لبنان يفصل بينهما سهل البقاع، وفي طرف جبل الشيخ يبتدي مجرى نهر الأردن فيسيح في وهدة هي أكثر انخفاضًا من مستوى البحر الأبيض المتوسط، ثم يستمر النهر من الشمال إلى الجنوب فيصل بحيرة طبرية إلى أن يصل إلى البحر الميت أو بحيرة لوط.

هذا الانتهاء هو المعتبر مبتدأ للتحديد الشرقي لفلسطين.

أما في الجنوب فهناك خط وهمي من خطوط العرض الشمالي في الدرجة يتكون من

أقصى طرف بحيرة لوط، ثم يتصل بجنوبي البحر الأبيض المتوسط، ويكون هذا الخط الحد الفاصل بين فلسطين وصحراء سينا المصرية التي هي صحراء التيه.

أما حدودها الغربية فهي واضحة المعالم ساحل البحر الأبيض المتوسط، وبها نتصور أن لها وحدة جغرافية لمجرى نهر الأردن أو الضفة الغربية منه، فنتبين أن هاته الوحدة هي جزء من وحدة جغرافية كبرى. وما مظهر الغموض في حدودها الشمالية إلا دليل على أنها تابعة لوحدة كبرى لا أنها وحدة مستقلة بذاتها. فإذا نحن وقفنا عند السد الفاصل ما بين الجنس العربي والجنس الطوراني وجدنا جبال طوروس تسير من الغرب إلى الشرق، فنفصل بين بلاد العرب وبلاد الأناضول وبين الشرق الأوسط والشرق الأدنى. ونجد أمام هاته السلسلة سلسلة جبال لبنان وجبل الشيخ تبتدي من جبال طوروس حتى تصل إلى البحر الأحمر. وهكذا تتكون وحدة جغرافية يحدها الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، ويتكون غرب هاته السلسلة سهل عظيم. كما يتكوَّن شرقها من غور فسيح ينتهي بالصحراء والجبال، هذه الوحدة هي التي تضم سوريا ولبنان وفلسطين، وهي الوحدة التي نراها متمثلةً في النجوم الثلاثة التي تشاهدها في العلم السوري، وهي وحدة قومية قبل التكوين الجيولوجي، فعندما انشقت الأرض انشقت دفعةً واحدةً، فتكوَّنت تلك السلاسل الجبلية قوةً واحدةً، وعلماء طبقات الأرض يستدلون على هذا الاتحاد الطبيعي باتحاد الصخور في تركيبها وطبيعتها في كل من بحيرة لوط وجبال لبنان. وكل هذا برهان على وحدة فلسطين الحالية إن هي إلا جزء من وحدة كبرى لها معالمها الجغرافية واتحادها الجيولوجي.

وإذا رجعنا إلى البحث عن تاريخ هاته الأرض باعتبار السر التكويني وهو تاريخ عمرانها، فلا بد من الرجوع إلى مقومات التاريخ العمراني من جنس ولغة، فإن هاته الوحدة الجغرافية تتبعها وحدة جنسية ترجع إليها جميع الأمم التي سكنت البلاد العربية والعراق وبلاد الشام وفلسطين وشرقي الأردن وسوريا ولبنان، وفاضت على الساحل الأفريقي، فنرى أن لهاته الأمم وحدةً قائمةً على أمر واقعي لا يقبل الإنكار، وهي وحدة تقارُب اللغات، فعلماء اللغات يقررون أن العربية والحبشية والعبرية ترجع كلها إلى أصل واحد هو الأصل السامي، فإذا جمعنا الأصل اللغوي إلى الأصل النَّسبي وجدنا هاته الوحدة الأدبية راجعةً إلى وحدة جغرافية تحكمت فيها، وإنها كانت مهدًا للأصل الجنسي لهاته الأمم.

وهذا المهد بالاتفاق هو نصاب بلاد نَجْد، فعلماء الأجناس يجزمون أن هاته الشعوب نزلت من مرتفعات نجد وافترقت متوزعةً على ما يقاربها وما يناسبها في الامتداد الطبيعي حتى عمت بلاد الشام إلى البحر، وبلغت العراق وخليج فارس، أين وُجدت الحواجز الطبيعية التي تمنعها من الامتداد - وهكذا أخذت تلك الشعوب يتميز بعضها على بعض شيئًا فشيئًا حسب المواطن والمؤثرات الطبيعية من مناخ وظروف تاريخية وحضارة وبداوة - ولكن مهدها الأصلي بقي على بداوته بعدها بالإمدادات الحين بعد الحين كما هو شأن البادية والحاضرة. هذه هي الوحدة السامية التي لها مهدها النجدي الأصيل.

ووراء هذه الوحدة النَّسَبية ننتقل إلى التاريخ فنرى أن التاريخ حين وُجد في القرن الأربعين قبل الميلاد، لم يتعرض لهاتيك الأراضي السامية باعتداء؛ لأن الشعوب منذ كانت إذ ذاك في طور بداوتها الأولى، فكان من الطبيعي أن لا يلقي إليها التاريخ بالًا وهو إنما يذكر الدول والعمران.

ولكن منذ القرن الثلاثين قبل المسيح بدأ التاريخ يفسح لهذا الجنس مجالًا يُعرف العنصر البدوي منه الذي لم يتحضر باسم العرب وأراضيه باسم (عَرِبة)، ويذكر التاريخ أن هاته الشعوب ترجع إلى شعوب تحضّرت نوعًا ما، وهي شعوب الساحل من أقصى شمالي شبه جزيرة سينا - بحيث إن ساحل لبنان كان فيه الفينيقيون وساحل فلسطين كان فيه الفلسطينيون، أما ساحلها الجنوبي فكان يسكنه الكنعانيون - وهاته الشعوب الثلاثة ترجع إلى الوحدة التي يؤيدها من وراء الجبال والصحراء؛ أي إلى العرب البدو الذين كانوا يعرفون باسم « العمالقة »، وهم العصابات الرحَّل الذين كانوا يتشابهون في معاشهم وعاداتهم ويقطنون ما بين البحر الأبيض إلى الأحمر وهضاب إيران. وكانت العلاقة ما بين هاته الشعوب علاقة البادية مع الحضارة من أن البادية هي المدد الأصلي والمتواصل لها.

وتفاصيل الأحداث التاريخية تشهد بالوحدة لهاته الشعوب، وأنها ترجع إلى جنس واحد، بدليل أن التاريخ لم يعرف لهم ولو هجومًا واحدًا لبعضهم على بعض على عكس ما يراهم يفعلون مع الفرس والأمة المصرية، مما يدل على قرابتهم وشعورهم باتحادهم الجنسي.

على أن خلافًا بين المؤرخين وقع في شأن الأصل الجنسي للشعب الفلسطيني، فقال البعض: إنه ليس راجعًا إلى هاته الوحدة التي ذكرناها سابقًا، بل إنهم راجعون إلى

الجنس اليوناني، وأن مهبطهم الأصلي من (كريد) ولكن التفتيشات الأثرية الأخيرة أيدت أن الشعب الفلسطيني مع أخويه الكنعاني والفينيقي يرجع إلى أصل واحد ومستوٍ مع العمالقة في المهد الأول لنشأة هاته الشعوب، وأن فلسطين فخذٌ من كنعان، والنتيجة التي خرج بها العلماء من هاته البحوث أن الشعب الفلسطيني ليس أجنبيًّا عن الشعوب المجاورة له؛ بل هو أخ لهم أو من بني عمومتهم، بحيث إن أراضي الشام (بمعناها الواسع الأصلي) كانت معمورة بجنس واحد، وأن هذا الجنس كان يقتسم الأراضي على طريق الاستثمارات القبلية كعادة العرب الأقدمين في بلادهم.

على هذه الحالة استمرت أرض فلسطين طيلة ما بين القرن (36) إلى القرن (20) قبل ميلاد المسيح، وفي هذا القرن وُجد إبراهيم عليه السلام بالعراق من بلاد كلدة القديمة، ثم خرج منها فريدًا ودخل فلسطين، ثم دخل بلاد العرب وأذَّن بكلمة التوحيد هناك وبنى الكعبة المكرمة ، ثم ارتحل من هناك بعد أن ترك جزءًا منه (ولده إسماعيل) ودخل بلاد فلسطين ثانيةً لا يحارب ولا ينازع؛ لأنه لا مطمع له في سيادة ولا سلطان. وآوى إلى مغارة في جبال الكرمل، هي مغارة المكفيلة، وانعزل هناك في مدينة حبرون (ومنها أُخذ اسم العبرانيين على الصحيح) بجنوبي فلسطين.

أقام إبراهيم عليه السلام هناك، واتصل بجهات الشمال، وأسس مسجدًا بأورشليم (هو المسجد الأقصى). ولكن هاته الإقامة التي أقامها إبراهيم لم تكن له فيها ولا لأبنائه سيادة قومية على تلك البلاد، بل كانت تحت سلطة الكنعانيين، وبحيث كان مقامه كسائر الأجانب الذين دخلوا تحت سلطة أبناء البلاد الأصليين وحمايتهم، أقام إبراهيم وأبناؤه من بعده هناك يجمعهم رئيس العائلة أو شيخ القبيلة، ولم يكن لهم مظهر من مظاهر السيادة أو الملكية، ولم يطل بهم المقام هناك أكثر من (200) سنة على الحالة التي وصفناها، ففي القرن (18) ق. م. خرج بنو إسرائيل جميعًا إلى مصر في قصة يوسف المشهورة، وبذلك انتقلت هاته العائلة إلى مصر. وكان من عجيب الاتفاق أن دخول اليهود لبلاد مصر كان في الوقت الذي كانت فيه مصر تحت سيادة عربية هي سيادة ملوك الرعاة، وهم العمالقة الذين امتد ملكهم إلى مصر وعُرفوا في التاريخ المصري باسم (الهكسوس)، فدخل اليهود إلى مصر تحت سيادة العرب، وأقاموا هناك أعزاء مبجلين نظرًا إلى اتصالهم الجنسي بالشعب السائد (الهكسوس)، واستمر مقام اليهود بمصر تحت حماية السيادة العربية (400) سنة حتى كانت نهضة رمسيس الثاني، وبعد الحروب الشديدة انتصر على

العمالقة المحتلين لبلاده وأخرجهم منها. وهنالك بقي اليهود أجانب بمصر، ونظر إليهم المصريون نظرة الدخيل الأجنبي الذي دخل تحت حماية المحتل الغاصب. فنشأ عن هاته النظرة أن تعرَّض اليهود للخطر وحَلَّ بهم الاضطهاد، ونزل بهم الإرهاق تُذبَّح أبناؤهم وتُستحيا نساؤهم كما ورد ذلك في القرآن الكريم، حتى أمكنهم التحرر من هذا الظلم بالخروج تحت قيادة موسى عليه السلام، فاخترق بهم البحر الأحمر وصحراء الطور. وفي هاته الصحراء بقي بنو إسرائيل في التيه أربعين سنة، ثم بدأوا يتصلون بمناطق الكنعانيين جنوبي البلاد الفلسطينية، وتقدم اليهود في هاتيك المناطق فاصطدموا بسيادة كنعان، ونشبت الحروب المُرة التي طفحت بذكرها صحائف التوراة، وتمكن اليهود من الانتصار على الكنعانيين واستولوا على كامل مملكة كنعان، وكانت الانتصارات قاضية على الكنعانيين بالانسحاب والانضمام إلى الفلسطينيين، وهذا الانضمام من أعظم الأدلة على التقارب الجنسي ما بين الفلسطينيين والكنعانيين؛ إنما اتحدوا ضد الدخيل الأجنبي، واستمر اليهود في إقامتهم تحت نظام (القضاة) مقسمين إلى اثنتي عشرة قبيلة هم الأسباط، يحكم كل قبيلة منهم حاكم، كل قبيلة مستقلة بحكمها، ومن هنا نعلم أن إقامة اليهود الثانية لم تكن لها وحدة حكمية ولا سيادة ترمز إلى الذاتية القومية، وهاته الذاتية إنما كانت تتمثل في القديم بالسلطان أو الملك، فعاش اليهود ما بين القرن العاشر والثالث عشر قبل الميلاد عيشة قبلية لا تعرف معنًى لتحديد السيادة ولا معنى الذاتية القومية.

حتى ظهر فيهم نبي أنقذهم من هذا الخطر، وهو النبي داود عليه السلام، فكان داعيًا لوحدتهم القومية كما كان موسى داعيًا لتحريرهم من إرهاق الفراعنة، وكان اتحادهم قد أشعر العمالقة والفلسطينيين والكنعانيين بالخطر، فتوحدوا هم أيضًا وابتدأت الحروب.

وهكذا تكونت الأمة الإسرائيلية بوحدة قومية للتقوِّي ضد الأمم العدوة التي تنذرهم بالطرد والانهزام، وإذ شعر اليهود بالوحدة طلبوا قيادة موحدة تسير بهم إلى الحرب لتقرير السيادة، وكما قال تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة : 246]، فنصب لهم داود القيادة تحت سيادة الملك شاول (طالوت)، وابتدأت الحروب بين اليهود ضد الفلسطينيين، واستمرت هاته الحروب حتى انتهت بانتصارهم وتغلبوا على الفلسطينيين نهائيًا. وانتصب داود عليه السلام ملكًا عليهم في عموم البلاد. وإذ ذاك لأول مرة تكونت لهم سيادة قومية موحدة وأصبحت لهم ذاتية قومية، وأصبح ملكهم رمزًا للسيادة والذاتية، فبنوا عاصمتهم أورشليم. وبُني الهيكل العظيم في القرن التاسع

قبل الميلاد، بناه سليمان عليه السلام في موضع المسجد الذي أقامه قديمًا إبرهيم عليه السلام، ولكنهم في القرن السابع استُهدفوا لخطرٍ جديد هو خطر النهضة الآشورية التي اتسع سلطانها وعم نفوذها تحت قيادة ملكهم (سنحاريب)، فهاجمت جيوشه فلسطين، كما هاجمت عامة بلاد الشرقين الأوسط والأدنى، وضم مملكة اليهود إلى ملكه، ونكَّل بهم وعذَّبهم وخرَّب أرضهم وحرَّق بيوتهم وزعماءهم، وبصفة خاصة عاصمتهم أورشليم وهيكلها المقدس، واستمر اليهود تحت العنت والإرهاق يذوقون أنواع العذاب والتنكيل، حتى إذا ما ظهر (بختنصر) على رأس الأشوريين، زادهم بلاءً على بلاء، وطردهم وأجلاهم تمامًا عن فلسطين، وحملهم كلهم أسرى إلى مدينة بابل عاصمة ملكه. وهناك أقام بنو إسرائيل تحت الأسر إلى أن ظهر الفاتح الفارسي (كيرش)، فحارب الآشوريين حتى افتك منهم بابل، وهنالك وجد هؤلاء الأسرى من اليهود، ولما استجلى أمرهم وجدهم موحِّدين لا وثنيين مثل الآشوريين، فمال إليهم، وعطف عليهم بعاطفة التوحيد التي تجمعه بهم، فسمح لهم بالرجوع إلى البلاد التي أُخرجوا منها.

رجع اليهود إلى فلسطين فوجدوا سيادة العمالقة والكنعانيين مستمرة، وعاش اليهود مرةً أخرى بلا سيادة قومية، ومكثوا هناك تتداولهم سيادة الفرس واليونان والرومان. وظهر فيهم المسيح وهم تحت سيادة الرومان، فولد بالناصرة، ودخل أورشليم فلقي ما هو معروف من صنوف الأذى من اليهود الذين كانوا تحت سيادة الرومان، حتى أن مجلس الأحبار الذي حكم على المسيح كان أعوان تنفيذه هم الجنود الرومان.

ولم يمض على المسيح سبعون عامًا حتى آمن بدعوته الرومان، وأصبح ذوو السيادة الفعلية في البلاد (النصارى) يشعرون بكراهية اليهود، وأصبحوا أشد عداءً لليهود نظرًا إلى مواقفهم التي وقفوها ضد المسيح، وأرجعوا المسؤولية في كل ذلك على اليهود. ونسبوا كل قحط يصيب البلاد إلى أنه جزاء من اللَّه على ما أقدموا عليه من أعمال ضد المسيح بمشاركة اليهود في ذلك، وفي سنة سبعين كان الإمبراطور (طيطس) قد حكم على اليهود بالإرهاق والتعذيب، وهدم وحرَّق مثلما فعل الآشوريون، وحكم عليهم بالجلاء النهائي عن فلسطين.

كان هذا الجلاء ثاني الجلاءين، وكان موعودًا به في التوراة؛ إذ قد اشتملت على عدةٍ من أنواع الوعيد التي أنذرهم بها موسى عليه السلام عندما يأتيهم المخلص فيكذبونه ويعذبونه، وإذ ذاك يجازيهم اللَّه بإخراجهم من الأرض المقدسة، ويترقون في الأرض ولا يرجعون.

وفي سنة (135م) صدر قانون (أدريانوس) الروماني يحجر فيه فلسطين على اليهود باعتبارهم أعداء المسيح والنصارى، وأن كل مَنْ يخالف هذا القانون الصارم يكون جزاؤه الإعدام حالًا. أما مستند هذا القانون فهو أن الرومان بعد إيمانهم بالمسيح أصبحوا حماة النصرانية من كل اعتداء، وأن بلاد فلسطين تشمل مولد المسيح (الناصرة) ومدفنه (بيت لحم)؛ حيث الكنيسة الهائلة كنيسة (اللحد المقدس)، فهاته الأرض ينبغي تطهيرها من الحرص على تطهير حرمها من كل ما تراه غير طاهر في نظرها.

ومن ذلك الحين اعتبر الرومان فلسطين حرمًا نصرانيًّا، وخرج اليهود وتفرقوا في الملك، وكانوا أرغب في مخالطة العرب لوصية التوراة إياهم أنهم إذا خرجوا من أرضهم قصدوا أراضي إسماعيل التي لا يسجد أهلها للأصنام ولا يعبدون الشمس والكواكب. وهكذا عاش غالبهم تحت السيادة العربية، واتخذوا لأنفسهم مُدنًا وقرًى وحصونًا طالما ورد ذكرها في الأدب العربي والتاريخ، وكلنا نعلم ما للأبلق الفرد من الشهرة والمكانة في الأدب الجاهلي.

ولما اكتملت نهضة العرب بالإسلام كان اليهود على ما علمتم من حالتهم في الابتعاد عن فلسطين وتحجير دخولها عليهم، ولما فُتحت فلسطين على يد عمر بن الخطاب ﷺ ألغى الخليفة الفاتح ذلك القانون الجائر (قانون أدريانوس) حسب ما تقتضيه تعاليم هذا الدين والإنسانية الحقة، وأبطل عمر بن الخطاب كل استئثار جنسي، ولم يكتف بهذا، بل أتبعه بالتنجيز الفعلي لمصالح يهود قريظة والنضير لمّا اشترى منهم أراضيهم التي في بلاد العرب وخيَّرهم أين يقيمون، فاختاروا (أريحا)، فكان بهذا العمل أن العرب هم الذين أدخلوا اليهود إلى فلسطين بعد أن كانوا ممنوعين عنها طيلة قرون عديدة، فكان هذا الدخول هو دخولهم الرابع لفلسطين تحت ظل السيادة العربية. هذه حالة اليهود بفلسطين الوطن القومي للعرب، وإننا بهذا البحث نصل إلى نتائج حتمية لا سبيل إلى إنكارها:

1 - إن فلسطين منذ عرفها التاريخ كانت مسكونة بالعرب بلا انقطاع.

2 - وإنها تابعة لوحدة كبرى جنسية وطبيعية هي وحدة العرب.

3 - وإنه كلما أقام فيها اليهود كانت إقامتهم فيها بلا سيادة إلا فترة قصيرة هي فترة الملوك في القرون (8 - 9 - 10) قبل الميلاد، ومجال السيادة فيها إنما كان للعرب والرومان واليونان.

4 - إنهم إذا كانوا يقررون ملكيتهم لها بأخذها بالسيف فإن ذلك الحكم قد نُسخ بذلك السبب نفسه؛ بل إن ذلك السبب كان أثبت في الدوام وأظهر في مجال الملكية والسيادة؛ وإذا كانت ملكيتهم لها بوعد من اللَّه، فإن التوراة لا تقتضي إلا أنها موعودة لنسل إبراهيم، وهؤلاء العرب قد تحقق فيهم وعد اللَّه لأبيهم.

فلسطين.. الوطن القومي للعرب (2)
المذهب الصهيوني ومساسه بالسياسة العالمية

لقد كان استعراضنا الماضي كافيًا لتصوير قضية فلسطين قبل أن تصبح قضية صهيونية، وكانت المحاضرة السالفة قد كشفت الحقائق الأولية التي كان كشفها حجرًا أساسيًّا لبحث القضية الصهيونية. وقد انتهت إلى ملاحظات أثبتت أن الجنس العربي الموحد في الأرض الموحدة طبيعيًّا (جزيرة العرب) يضم معه بلاد الشام بما فيها من سوريا ولبنان وفلسطين، كما يضم من جهة الشرق بلاد العراق؛ فكانت هاته كلها تكوِّن وحدة جغرافية من منخفضات تحيط بهضاب وسطى لهاته الأرض الموحدة هي هضاب نجد، وكانت أسماء سكان هاته الأقاليم مختلفة، فالسكان الذين كانوا بالوسط يسمون عرباء، والذين ببلاد الشام يسمون العمالقة، والذين بالغرب (مصر) يسمون هكسوس، وما هم في حقيقة الأمر بعد الكشف إلا جنس واحد هو الجنس العربي.

وأن اليهود ببلاد فلسطين عند دخولهم لها ما كانوا يمثلون إلا طورًا من جملة أطوار تاريخية مرت على تلك الرقعة من الأرض، على أن هذا الطور اليهودي بفلسطين لم يكن أطول هاته الأطوار عمرًا، وأن سيادتهم فيها لم تكن إلا في القرون العاشر والتاسع والثامن قبل المسيح، ومنذ القرن السابع قبل المسيح تلاشت سيادتهم منها كالآشوريين ثم الفرس ثم اليونان ثم الرومان؛ وأن اليهود كانوا في هاته الأطوار قد أُجْلُوا عن فلسطين فيما بين القرنين السابع والخامس قبل المسيح، وقع إبعادهم إلى بابل وهو الجلاء الأول، ثم أُخرجوا منها مرةً أخرى في القرن الأول بعد المسيح الجلاء التام، وهم في هذا الجلاء الأخير قد شملتهم في نظر العالم الروماني صيغة مكذبين بين المسيح ومعذبيه، فشملهم الاضطهاد معذبين قبل الجلاء وبعده. وسلط عليهم في القرن الثاني قانون (أدريانوس) الذي يقضي عليهم بالجلاء التام، وكل شخص يهودي يخالف هذا القانون يحكم عليه بالإعدام.

وبقي اليهود مشردين إلى أن جاء الإسلام، فدخلوا فلسطين تحت حماية العرب بعد أن هدم الإسلام ذلك القانون المبني على اعتبار فلسطين حرمًا مسيحيًّا، واعتبار اليهود أنجاسًا يجب تطهير البلاد منهم؛ لأنهم هم الذين كذَّبوا المسيح وعذَّبوه. ولقد بقي قانون (أدريانوس) منذ القرن الأول للمسيح حتى زمن الفتح العربي، ولما جاء هذا الفتح المبارك أقام أصول التسامح الإسلامي والإخاء الإنساني؛ فكان أول قانون إسلامي بفلسطين هو قانون إبطال عهد (أدريانوس) وتمكين حرية الأديان والتسامح بين الأديان.

فإذا كان اليهود عاشوا سعداء تحت حكم العرب في الجاهلية، فإنهم كذلك عادوا إلى فلسطين تحت حمايتهم ورعايتهم؛ وكان استقرارهم فيها على نحو استقرارهم في مصر والعراق والسودان وشمالي إفريقيا والهند، فكان استقرارهم بفلسطين مساويًا لاستقرارهم بغيرها، ولا يشعرون إلا بأنهم تحت ذمة الإسلام ورعايته. واستمر اليهود يقيمون بها كغيرها من البلدان الأخرى لا يحلمون بسيادة يهودية على فلسطين ولا يدّعون حقًّا لهم فيها؛ بل إن الذين كانوا يرون فلسطين حرمهم الديني وأنها انتُزعت منهم بالقهر والسلطان ودخلت تحت النفوذ الإسلامي؛ وأن أرضهم المقدسة أصبحت في حكم الإسلام وتحت كلمته العليا - إن الذين كانوا يرون هذا هم المسيحيون لا اليهود، فقد كانت هاته الأرض (لما فتحها الإسلام) تابعة لمملكة بيزنطة؛ وكانت بيزنطة في ذلك الوقت تمثل السيادة المسيحية الدنيوية والأخروية، ومن ذلك الحين أخذ النصارى يشعرون بتغلب الإسلام على النصرانية بهذا المظهر الاستيلائي على الحرم المسيحي، وتزاحمت أنظار العالم الإسلامي مع العالم المسيحي، وأصبح المسيحيون يدبرون الخطة ويحركون عاطفة الانتقام والاستئثار من الإسلام، وأكبر ما كان يحفز عواطف الدين المسيحي نحو هذه المواقف ما أنكره العالم المسيحي على المدعين من تدنيس حرم المسيح بدخول اليهود، وهكذا اشتد النزاع حول هاته الأرض ما بين المسيحية والإسلام. ولم يثبت قَطُّ أن معنى الوطن القومي كان موجودًا عند اليهود؛ لأن معنى الوطن لا ينتج عن قرار القوانين ولا المعاهدات وجلسات مجلس الأمن أو منظمة الأمم المتحدة، وإنما الوطن القومي أمر نفسي يرجع إلى الشعور بعلاقة النفس بالأرض والميل الطبيعي لها.

ونحن حين نرجع إلى القرون الوسطى نرى أنه كانت أمتان فقط يعتبران فلسطين حقًّا من حقوقهما، هما: الأمة المسيحية باعتبار فلسطين حرمها المقدس، والأمة الإسلامية

باعتبارها جزءًا من جنسها وبلادها، وباعتبارها الحرم الثالث من حرم الإسلام.

أما اليهود فكانوا في هذا الطور الخطير (طور النزاع على الحق) مندمجين في هاتين الجامعتين المتنازعتين. وكان يهود أوروبا على خلاف ما كان اليهود الذين كانوا يستظلون بدوحة الإسلام، فكان يهود أوروبا يعيشون تحت الاضطهاد المسيحي والتعصب الديني؛ لأن المسيحيين (كما تقدم) يحسبونهم أعداء، وكان اليهود أينما وجدوا إذ ذاك لا يشعرون بمعنى السيادة القومية، وما كانوا يقولون بحقهم في ذلك المتنازع فيه، بل إن التاريخ الاجتماعي في القرون الوسطى يثبت أن اليهود ما كانوا يكنُّون نحو (فلسطين) ما يكنه الإسلام والنصرانية، بل كانوا ينظرون إلى هاته الحروب بمعزل عنها، ولا يرون هاته المعارك تفيدهم إلا بمقدار ما يستخدمونه من إنتاجهم الاقتصادي حسب صناعتهم الربوية، وهكذا لم يسجل التاريخ طوال هاتيك القرون لليهود أي معنًى من معاني الشعور بالحق الوطني في هاتيك الأراضي.

واستمر اليهود هناك يعيشون تحت الإسلام في اطمئنان وراحة؛ بل إنهم في عهد الحروب الصليبية نفسها كانوا يجدون انتصار الإسلام مظهرًا من انتصارهم على أعدائهم النصارى المسيحيين؛ ولذلك كانوا يظهرون الابتهاج بانتصارات الإسلام، وإن مواقفهم وجهادهم مع صلاح الدين الأيوبي دليل قوي على هذا، لا سيما وأن صلاح الدين كان يحنو عليهم ويشرف باهتمام عليهم كإشرافه على المسلمين، حتى أن كثيرًا من منتحلي الفلسفة والنظر العقلي لما طردوا من الأندلس كان صلاح الدين الأيوبي يتقبلهم بالعطف والحنان والرعاية والتبجيل ويفضلهم على الجالية اليهودية (عنده) بمصر والشام، بما كان سببًا عظيمًا في نهضة الفكر عندهم.

وعلى هذه الوضعية كان اليهود يعيشون طوال القرون الوسطى مندمجين في الشعوب الإسلامية وتحت حمايتها إلى أن انتهت القرون الوسطى بفتح الأستانة (القسطنطينية) على يد المجاهد السلطان محمد الثاني العثماني، وهذا الفتح اعتبره الغربيون حدًّا فاصلًا ما بين القرون الوسطى والعصر الحديث، وكان دخول المسلمين لأوروبا قد كوَّن في أهلها شعورًا جديدًا وانقلابًا هائلًا كانت نتيجته النهضة الغربية المعاصرة، فعندما كانت أوروبا قبل فتح القسطنطينية تعتبرها تمثل المركزية المسيحية، وكان هذا يجعلهم آملين في الرجوع إلى البقاع المقدسة، أما وقد افتكت القسطنطينية فإن آمال الرجوع إلى الحرم المسيحي أصبح أمرًا مستحيلًا؛ إذ بفقدانهم (بيزنطة) فقدوا الجسر الذي يعبرون عليه

إلى فلسطين، وانتقلت قوة الإسلام بعد طور الدفاع إلى الهجوم من جديد تحت راية العثمانيين، فزاد هذا إيقاظًا لشعور أوروبا وتجديدًا لعزمها على الانبعاث. ومنذ القرن الخامس عشر ابتدأت حضارة الاكتشافات والاختراعات، ولم يعد الغرب يفكر في نوع من الحروب المقدسة؛ لأنها لم تجده نفعًا ولم يحصل منها على مرغوبه، والتفت ليأخذ وسيلةً أخرى للقضاء على الشرق وأخذ الثأر من الإسلام، فكانت هاته الوسيلة هي وسيلة الاستعمار. وكان من أعظم الاكتشافات التي ساعدتهم على هذا اكتشاف طريق الهند على رأس الرجاء الصالح، وكانت الهند والصين وكامل الشرق الأقصى منبعًا للمواد الأولية، وكان العالم يعيش عالةً على هاته البقاع. ولم يكن من طريق لجلب ذلك إلى أوروبا سوى الشرقين الأوسط والأدنى. وكانت وضعية الإسلام تقتضي عليه بأن يكون طريقًا لنقل المواد من الشرق الأقصى إلى أوروبا؛ فهي لا تمر إلا من ديار الإسلام حسب إرادتهم وسيادتهم الدينية والاقتصادية.

ولكن لما اكتُشف (طريق الهند) أصبح في المستطاع نقل البضائع من الشرق الأقصى إلى أوروبا على طريق البحر بدون التجاء إلى الشرق الأوسط والأدنى، ودون التجاء إلى رحمة الإسلام. فانجرَّ من ذلك سقوط الدول الإسلامية وافتقارها، ولم يأت القرن السادس عشر إلا والشرق الأقصى نهبة لمستعمريه من برتغيز، وأسبان، وهولنديين، وإنكليز. وأصبحت تلك المنتجات التي كانت تمر على بلاد الإسلام فتربح منها الكثير، أصبحت تلك المنتجات تُنقل إلى أوروبا بحريًّا، ثم يؤتى بها إلى بلاد الإسلام بعد أن يحمِّلوها من فوائض الربح الشيء الكثير، وأصبحت يد الإسلام تتلقى تلك المنتجات وهي اليد السفلى بعد أن كانت هي العليا، وطيلة هذا الصراع العظيم العتيد ما بين الإسلام والاستعمار كان اليهود يعيشون مندمجين في هذين العالمين المتنازعين لا يتمثلون وحدةً مستقلةً، وكانت ذاتيتهم متلاشية في مواطن الإسلام ومواطن أوروبا، فلم يكن لهم أي دور ممتاز ولا أي شعور نحو فلسطين ولا نحو فكرة الوطن القومي؛ بل أصبحوا مقتنعين أن اللَّه ضرب عليهم الذلة والمسكنة، وأن هذا الاقتناع أصبح عندهم عقيدة لا نسلطها عليهم نحن بقولنا هذا، ولكنها موجودة في (توراتهم)، ففي الإصحاح الرابع من سفر التثنية: « إذا ولدتم أولادًا وأولاد أولاد، وأطلتم الزمان في الأرض، وصنعتم لأنفسكم تمثالًا منحوتًا صورة شيء ما، وجعلتم إلهًا في عيني الرب إلهكم، أشهد عليكم اليوم والسماء والأرض أنكم تبيدون سريعًا عن الأرض التي أنتم عابرون الأردن إليها

لتمتلكوها لا تطيلون الأيام عليها، بل تهلكون لا محالة، ويبددكم الرب في الشعوب، فتبقون عددًا قليلًا بين الأمم التي يسوقكم الرب إليها ».

قدمنا هذا لنقول: إن القضية الصهيونية ليست بقضية دينية عندهم، وأنهم بمقتضى موقفهم الديني لا يحملون أية عاطفة نحو فلسطين، ولكنها كانت قضية سياسية من جهة ونزعة استعمارية من جهة أخرى، وكانت تربط بها المشاكل الاجتماعية في كل مشكل من مشاكل أوروبا والشرق الإسلامي.

فقد كان اليهود يلقون في أوروبا ألوان التعذيب والإرهاق؛ نظرًا لاحتقار المسيحية اليهود التي لم يُبنَ صليبها إلا على فكرة الصلب والتعذيب لشخص السيد المسيح، وأن الأوروبي الذي يدخل الكنيسة لا يمكن أن يشعر نحو هؤلاء اليهود إلا بالعداوة والحقد.

وكانت نظم الحكم في كثير من البلاد الأوروبية من سيادة الحكم الفردي والإقطاعية تسلط أحكامها القاسية على كل فرد من أفراد الشعب لا سيما إذا كان يهوديًّا.

فكوَّن هذا التصميم في الأذهان شعورًا مشتركًا ما بين اليهود والنصارى ضد هاته الأنواع من المحاكم الفردية والإقطاعية. وكانت نتيجة هذا الشعور الثورة الإنكليزية ثم أعقبتها الثورة الفرنسية الكبرى، فكانت هاته الثورة مظهرًا من مظاهر الشِّقاق ما بين الحاكم والمحكوم، وكان اليهود أميل ما يكونون إلى الانضمام والالتفاف حول هاته الحركات الجديدة؛ لأنها وإن لم تنقذهم من الاسترقاق بتاتًا فلا أقل من أن تخفف عنهم شيئًا ما، فبدأوا يشاركون في الثورات والحروب حتى انتصرت الديمقراطية بالقسم الغربي من أوروبا. فبينما يشمل يهود بريطانيا وفرنسا الرفاهية والسعادة كان يهود روسيا لا يزالون تحت إرهاق القيصرية والإقطاعية، واتخذ يهود العالم الديمقراطي يبينون حالة إخوانهم بروسيا؛ وكان فلاسفة أوروبا الغربية يعطفون على هذا القسم من اليهود، ما جعل هذا القسم ينظر إلى إخوانه السعداء نظرة استعطاف وتعلق، وأصبح كل واحد منهم يرجع إلى ملاحظتين:

1 - مقارنة حالته التعيسة بحالة مجده القديم وعزته المفقودة.

2 - مقارنته بحالة المشابه له في الدين المختلف عنه في جميع نواحي الرفاهية والسعادة، فلو أنه كان مثله في بلاد ديمقراطية لعاش حرًّا مترفهًا.

وأخذت الطائفتان تصغيان لوعظ الأحبار والكتَّاب والمفكرين من اليهود، فكان الأحبار يرجعون بهم إلى المقارنة بين حالتهم الآن وحالتهم التي كان عليها أجدادهم حتى اعتُبروا الشعب المختار.

وكان كتَّابُهم يدعون أهل أوروبا إلى إنقاذ حالة اليهود من تحت الضغط القيصري، وتكوَّن من هذا وذاك تطلع إلى مصير جديد سعيد. وكان هذا المصير مبنيًّا على التردد ما بين اتجاهين: (1) إظهار النعرة الدينية، (2) أو الاستفادة من النظام الديمقراطي، وكان كثير من كتَّابهم ومفكريهم يبينون أن حالة اليهود في جميع الأماكن متساوية لا فرق بين مَنْ تحت الديمقراطية أو القيصرية، ولكنهم يرون مع ذلك أن أنسب سلوك هو الحفاظ على الرباط الديمقراطي، وأن النعرة الدينية تُظهر العداوة التي كانت متأصلة ما بين النصرانية واليهودية وتعرُّض اليهود إلى الاضطهاد.

وفي النصف الثاني من القرن الماضي التاسع عشر بدأ اليهود يفكرون في حل عملي لتنفيذ برنامج إنقاذهم، وأن بقاء اليهود ما بين الشعوب مبددين لا يُبعد الشقاء المصوب، وما على اليهود إلا أن يصرحوا بالسعي إلى وحدتهم والانفصال عن حظيرة أوروبا، وكان في مجرى التاريخ اليهودي ما يعتمدونه في مثل هذا. ولقد كانت حالتهم في فوضى وتعاسة، وما أنقذهم من ذلك إلا رسالة موسى عليه السلام التي خلَّصتهم من الأغلال والإرهاق، فلم يكن طريق للخلاص إلا طريق الخروج والانفصال عن المجتمع المصري إذ ذاك، وأن الطريق الذي نجح به السلف هو الذي ينجح به الخلف.

ابتدأت الدعوة (الانفصالية) تظهر في سنة (1882م) السنة التي دارت مذبحة هائلة في اليهود ببلاد روسيا القيصرية. وكانت هذه المذبحة من شدتها قد أقامت أوروبا وأقعدتها، وسمحت لليهود بإبداء آرائهم جهرةً؛ فقرروا الإعلان بفكرة (الوطن القومي)، وما دام هذا الوطن غير موجود فإنهم يبقون مبغوضين طول الزمن؛ لأنهم في غير وطنهم. ولهذا فتوقيفًا لهذا الإرهاق المستمر لا بد من إنشاء وطن قومي يهودي. وابتدأ يتزعم هذه الحركة عائلة من أشهر عائلات يهود العالم وهي عائلة (روتشلد)، وكانت هاته العائلة تمثل مظهرًا غريبًا عجيبًا يعيش أفرادها في أعظم عواصم أوروبا ويحتلون أسمى المناصب والمراكز المالية والسياسية والاجتماعية؛ فقرر يهود العالم منح الثقة بيد هاته العائلة وإلقاء مصيرهم بين يديها؛ وكان من الطبيعي أن هذا المركز الفذ العالمي يعتمد مركزه المالي العظيم، وكانت أعظم مراكز الدنيا ماليًّا هي بلاد لندن التي كانت بها عائلة

(روتشلد) اليهودية، فصوبت يهود أوروبا نظرها نحو لندن لوجود العائلة المتزعمة فيها. وابتدأ روتشلد مستعينًا بمركزه الاجتماعي والمالي والسياسي يبث الدعوة للوطن القومي اليهودي، وكان اليهود بالطبع لا يجدون أرضًا مثلوا فيها سيادتهم وذاتيتهم في التاريخ إلا بلاد فلسطين؛ ثم يذكرون أن هيكلهم المقدس إنما هو هناك، ميدان ديانتهم، لا يمكن أن تقوم إلا حيث هذا الهيكل الذي هو مَرْمَاهُم المقدس، لا يمكن الاستغناء عنه ولا تركه بعيدًا عن حمايتهم وتقديسهم، فكان هذا باعثًا في أفكار البعض من اليهود على اعتبار فلسطين هي مهد الوطن القومي ومبنى تأسيس الدولة اليهودية، وكان الذي يتزعم هذه الحركة هو (روتشلد).

على أن بعضًا آخر من مفكري اليهود يرى أنه من المستحيل تكوين الوطن القومي بفلسطين:

أولًا: لما تقتضيه التوراة في عدم تحقيق هذه الصورة.

ثانيًا: أن اليهود عندما كانوا يعيشون تحت الاضطهاد في أوروبا كان اليهود الذين بالشرق مترفين تحت سيادة الإسلام، وإذا ما فكروا في إنشاء الوطن القومي بفلسطين فإنما يجلبون لأنفسهم ما كانوا يشكونه من الظلم والإرهاق بأوروبا. وأن المعقول يقتضي إنشاء الوطن القومي بغير فلسطين، وإلا أصبحوا منبوذين بين الأمتين (الإسلامية والمسيحية)، وأن هاته السعادة التي نسعى إليها هي سعادة مشكوكة لا محققة ، وكان في مقدمة مَنْ يدعو إلى فكرة إنشاء الوطن القومي بغير فلسطين (حيرش) الألماني، فكان يحارب فكرة الوطن بفلسطين، وأدته مقاومته لهاته الفكرة أن يتبرع بجميع ماله لشراء أراضٍ ببلاد الأرجنتين وجعلها وقفًا لإنشاء الوطن القومي اليهودي؛ وهذا يراه خير منقذ لبني جنسه الذين سيصبحون أعداءً للإسلام إن هم عمدوا إلى بلاد فلسطين. وبقيت النظريات اليهودية تحت هذين الاتجاهين: اتجاه عاطفي يقوده روتشلد، واتجاه عقلي يقوده حيرش. وكان هذا الأخير مع أتباعه أسس جمعية لهذا الغرض باسم جمعية حيرش تدعو إلى إنشاء الوطن القومي بالأرجنتين وكندا أو السودان أو جنوب أفريقيا أو أستراليا. ولكن العاطفة من جهة ووجاهة الزعيم روتشلد من جهة أخرى تتغلب شيئًا فشيئًا حتى مالت الأفكار إلى إنشاء الوطن القومي بأرض فلسطين، لا سيما بعد أن أصدر الكاتب اليهودي المجرى (هرتزل) كتابه الشهير (الدولة اليهودية) سنة (1896م)، فشاع وذاع، وأصبح الدستور المتحكم في قيادة الفكر العام اليهودي.

وهنالك ابتدأت الاتجاهات السياسية العالمية تعبث بقضية فلسطين حسب مشتهياتها وأغراضها.

فقد بدأت السياسة الإنكليزية تشعر من أوائل هذا القرن العشرين أن سيادتها العالمية وعظمتها البحرية أصبحت تهددها سيادة أخرى ناشئة جديدة، استكملت حظها من الوعي القومي والرقي الاجتماعي والوحدة القومية، هي الشعب الألماني المتحفز تحت تاج ملوك بروسيا، ثم ازداد خوف الإنكليز سنة (1905م) بسياسة غليوم الثاني الذي تكيفت سياسته في اتجاهين خطيرين:

1 - استعماري، وينكشف هذا برحلاته الإفريقية الشرقية وتقرُّبه من العالم الإسلامي.

2 - سياسته البحرية وخطته في توجيه الشعب الألماني نحو التجهيز البحري، ونداؤه إلى أنه لا تصل سنة (1908م) إلا والشعب الألماني له من القوة والسيادة البحرية ما لا تضاهيها قوة أخرى في العالم.

هنالك انكشف للإنكليز الخطر المهدد لسيادتهم تهديدًا واضحًا مكشوفًا، وإذ شعرت إنكلترا بهذا الخطر الداهم سعت في وسائل القضاء عليه، فأخذت تبحث في وسط الشعب الألماني علَّها تجد منفذًا لذلك كدأبها دائمًا في التهديم الداخلي، بيد أن الشعب الألماني كان أقوى من ذلك، فقد استقام فيه الخلق الوطني، وأصبح متمسكًا بوحدة قومية مستحكمة يرمي من ورائها إلى غايات أخرى تقضُّ مضجع الإنكليز وتشغل بالهم؛ فلم يجد الإنكليز في دخائل هذا الشعب ما يستطيعون به تهديمه وبث الشقاق والاضطراب فيه، وبعد يأسهم من هذا انصرفوا إلى ناحية أخرى وهي ناحية الصحافة والمال. وهاته الناحية ليست خالصة للشعب الألماني، وإنما هناك عنصر يحتل مراكز عليا في الصحافة والبنوك، هذا العنصر القليل هو جنس اليهود الألمان، وهم خير مَنْ يصلح لتهديم الشعب الألماني.

ومنذ سنة (1907م) تقرر تقليديًّا أن تصبح مسألة توجيه اليهود والانفصال بهم عن أوروبا من أغراض السياسة الدولية والبريطانية، وأخذ اليهود يعقدون المؤتمرات ويرسلون الدعوات إلى الدول، فتجيب نداءها وتعطي آراءها. كان هذا يجري في وقت تستعد فيه ألمانيا لخوض حرب مهولة؛ وتسلسلت ظروف التاريخ فأُعلنت الحرب العظمى سنة (1914م) المنتظرة من جميع العالم؛ وبدت على طلائع الجيش الألماني بوادر النصر والفوز، وفي هذا الوقت كان الوطن الذي يشعر بالخطر الأكبر عليه هو الوطن الإنكليزي، فبدأوا يعملون أساليبهم السياسية حتى أدخلوا أمريكا غمار الحرب

بجانب الحلفاء، فكان دخولها مرجحًا لانتصار الحلفاء على الألمان؛ ولكنهم لاحظوا أن تقهقر الجيش الألماني أصبح أمرًا لا شك فيه، إلا أن الزمن الذي يتم فيه ذلك لا يمكن حزره وتقديره مخافة أن تطول مقاومته فتخور عزيمة الحلفاء؛ فكان الواجب الحربي والسياسي يقتضي إدخال عنصر جديد إلى ألمانيا لتهديمها بسرعة. ولم يكن الخطر الألماني هو المهدِّد الوحيد للتوسع الحيوي للإنكليز، بل هناك تركيا العثمانية التي كان خطر انتصارها لا يقل عن خطر الانتصار الألماني؛ وذلك لأن معركة الإنكليز معركة استعمارية، وأن إنكلترا في الهند بالخصوص مهددة باستلام نفوذها منه؛ وذلك لأن مسلمي الهند يعتبرون الخلافة العثمانية هي الأمان الوحيد في الانتصار على الاستعمار وفي تحقيق الجامعة الإسلامية. فلو أن تركيا يُكتب لها النصر لثارت الهند على الإنكليز، وأفلتت من بين يديه زيادة على الموقع الجغرافي الذي تتمتع به تركيا وشجاعة جيشها ومناعة حصونها مما يوفر لها التغلب العسكري المحتوم.

كان كل هذا يقضي على ساسة الإنكليز - دماغ الحرب إذا ذاك - أن يفكروا بتعجيل القضاء على كلٍّ من تركيا وألمانيا، على أن أقرب الوسائل لتحقيق هذه الفكرة عندهم هي بث الشقاق الداخلي والعصيان الشعبي في كل من العالم الألماني والعالم العثماني، فكان اليهود في الشعب الألماني، وكان موقف العرب مع الأتراك في طرابلس وحرب البلقان (حسبما بيَّناه في محاضرات سالفة)، ورأى الإنكليز أن في مثل هذا الكيد مطمعًا للتقلب.

وتوجهت إنكلترا نحو غايتين يمكن تقسيمهما إلى عسكرية واستعمارية؛ أما العسكرية فهي تهديم القوة العسكرية الألمانية باليهود والعثمانية بالعرب؛ ونفخت في روح الشقاق ما بين الأتراك والعرب في الثورة العربية الكبرى ملتزمة بحماية الأوطان العربية، وفي هذا الوقت الذي التزمت فيه إنكلترا للعرب بما التزمته كانت المذاكرات تجري ما بين اليهود وساسة الإنكليز في شأن الوطن القومي (فلسطين)، وكان زعماء يهود ألمانيا يبدون استعدادهم لإشعال نار الثورة بألمانيا، ولكنهم لا يرون ذلك ممكنًا إلا بعد تأييد الإنكليز للوطن القومي اليهودي، وتم وعد الإنكليز بهذا في رسالة شخصية بعثها (اللورد بلفور) وزير الخارجية البريطانية إلى اللورد روتشلد في (2 نوفمبر 1917م)، وهذا نصها:

« إن حكومة بريطانيا العظمى تلاحظ بعين العناية والتأييد فكرة إنشاء وطن قومي للشعب اليهودي بفلسطين، وتبذل كل مجهوداتها لتمهيد الطرق لهذه الغاية، على أن من الواضح أن هذا لا ينبغي أن يشتمل على أي مساس للطوائف غير اليهودية الموجودة الآن بفلسطين من الحقوق المدنية والدينية ».

هذا هو الوعد الذي كان الحجر الأساسي للقضية الصهيونية، هذا الوعد المبني على أن اليهود يقومون بالثورة ضد الألمان، لكنها لم تبتدِ إلا بعد إبريل سنة (1918م)، ومن ذلك الوقت اشتدت الدعوة الجديدة، وأصبح الإنكليز يتخبطون ما بين التزامين متخالفين ما زالت آثارهما تزداد اضطرابًا وخطورةً إلى الزمن الحاضر.

وناحية أخرى جديرة بالاهتمام عندما تعرض القضية الصهيونية وموقف الإنكليز منها، وهي ناحية المواد الأولية الحربية؛ فقد بيَّنت الحرب العالمية الأولى أن استعمال الطيران والمصفحات الحربية سيصبح الوسيلة الأولى في التغلب الحربي المقبل، وأن هاته الوسيلة الخطيرة إنما يتوفر وجودها بوجود روحها الأصيل - مادة البترول -، وهاته المادة وإن ظلت موجودة ببقاع من العالم إلا أنه لا طمع للإنكليزي في استثماره وتحصيله، وهي مناطق البترول الروسية والأمريكانية، ومنذ أن شرع الإنكليز يبحثون في الشرق الأوسط والأدنى عن مادة البترول وعثروا عليها بالبلاد العراقية وبالموصل وكركوك، قرر الإنكليز الاستيلاء على تلك المنطقة، وتلك المناطق لا بد لها من طريق تسلكه مادة البترول في الأنابيب، ولا بد لها من مَرَاسٍ بحرية ترسي بها البواخر الصهريجية ليقع نقله إلى أنحاء العالم، وإذا ما قرر الإنكليز الاستيلاء على مناطق العراق، فلا بد من قرار الاستيلاء على مناطق الطريق ومناطق المراسي البحرية.

وجرت المفاهمات السرية بعد انتصار الحلفاء، وكانت النتيجة معاهدة (سايكس بيكو)، فقررت أن فرنسا لِما امتازت به من الروح الدينية تستولي على سوريا ولبنان، وأن إنكلترا نظرًا لالتزامها مع اليهود والعرب فإنها تتولى الوصاية على فلسطين. وصدر الكتاب الأبيض الإنكليزي سنة (1919م)، وكان يقضي على إنكلترا بتنفيذ التزامها مع اليهود على معنًى لا ينافي ما التزمت به للعرب، أما العراق فنظرًا لقربها من الهند فإن إنكلترا تتولى النظر عليها. ولكن الموصل كانت فيه القوات الفرنسية، وفي ذلك ما فيه من الشغب الاستيلائي ومضايقة الإنكليز، وعملت إنكلترا لإخراج فرنسا من هناك إخراج الصديق الملاطف، فأوعزت إلى الفرنسيس أن الملك فيصل قد أقام دولته على خلاف ما تقتضيه معاهدة (سايكس بيكو)، وطلبت من فرنسا أن تهجم على سوريا ولبنان وتفتَكّها من الملك فيصل، أما حقيقة المؤامرة الإنكليزية فهي إبعاد الفرنسيين عن مناطق البترول نهائيًّا، وفي الوقت الذي كانت الجيوش الفرنسية تزحف من الموصل وتقاتل الملك فيصل بالشام، كانت إنكلترا تقرر نظام المحافظة على معادن البترول

وطريقها، فجعلت لها بلاد العراق، وجعلت فلسطين منطقة بُنيت على نزع المراسي المهمة من لبنان وسوريا. وبذلك استقرَّ الإنكليز بفلسطين للغاية الثالثة، واعتُبرت أرض فلسطين أرض نزاع دائم، حتى إذا ما استقلت الدول العربية الأخرى تكون فلسطين أطول أمدًا في الاستعمار، وأكثر كفاحًا في سبيل استقلالها بما كوَّنت فيها من نزاع بين العرب واليهود.

وعلى هذا أُقيمت السياسة الإنكليزية في فلسطين، وأصبحت كلما رأت الانتصار بجانب أحد الشقين سعت إلى إعانة الآخر؛ لتكون نزاعاتهم سجالًا لا توجب التغلب لأحد، على أنها تخشى من تمكين اليهود أكثر مما تخشاه من تمكين العرب، واستمرت إنكلترا في سياستها هاته، ووصلت إلى درجة من الاعتداء على الحق الشرعي؛ فإما أن يقبل الطرفان برنامج الإنكليز المشؤوم، وإما أن تهددهما بالانسحاب ونزع حمايتها. والبرنامج الذي يسير عليه سياسة العرب الساعة هو أنهم لما هُددوا بهذا الانسحاب أجابوه بالاستعداد لذلك اليوم العظيم، وأنهم يحُولون دون إنجاز المزاعم الصهيونية في تهويد المسجد الأقصى.. ذاك المسجد الذي أصبحت حمايته واجبةً على العرب والمسلمين بعد أن كان القبلة الأولى ومكان عروج النبي ﷺ إلى السماء وموضع الصخرة الشريفة، هذا المعنى الذي يحس به كل عربي ومسلم ويشعر به شعورًا يدفعه إلى الفداء والتضحية، وصوَّره شاعر العظمة الإسلامية أحمد شوقي في قوله:

بَيْتٌ عَلَى أَرْضِ الْهُدَى وَسَمَائِهِ ... الْحَقُّ حَائِطُهُ وَأُسُّ بِنَائِهِ
الْفَتْحُ مِنْ أَعْلَامِهِ وَالطُّهْرُ مِنْ ... أَوْصَافِهِ وَالْقُدْسُ مِنْ أَسْمَائِهِ
تَحْنُو مَنَاكِبُهُ عَلَى شُعْبِ الْهُدَى ... وَتُطِلُّ سُدَّتُهُ عَلَى سَيْنَائِهِ
مَنْ ذَا يُنَازِعُنَا مَقَالِدَ بَابِهِ ... وَجَلَالَ سُدَّتِهِ وَطُهْرَ فِنَائِهِ
وَمُحَمَّدٌ صَلَّى عَلَى جَنَبَاتِهِ ... وَاسْتَقْبَلَ السَّمَحَاتِ فِي أَرْجَائِهِ

* * *
* *
*

التقشُّف في الإسلام(*)

معنى التقشف:

[...] وإذا كان التقشف في المعنى الاصطلاحي قد صار عَلَمًا على خطة إصلاحية ترمي إلى تنظيم المجتمع لتحقيق غاية من الغايات القومية في التصرف في الاستثمار والتنمية والاستهلاك، فإنّه يكون مدفوعًا بعامل قومي يشعر به الفرد في المجتمعات غير الإسلامية بدافع من الشعور بالمصلحة القومية.

أحكام شرعية لكل صورة من أوضاع الحياة:

إن المسلم لا بد أن يكون له موقف من كل حدث يجري في حياته الخاصة أو العامة؛ وذلك لأن لكل إنسان من كل حقيقة وجودية فردية كانت أو جماعية موقفًا يبدو فيما يتأثر به الإنسان وما يقدر وكيف يحكم وكيف يعلم، وهذا الموقف يكون متأثرًا بمختلف العوامل التي تُكَوِّنُ في الشخص النزعات الفردية والنزعات الاجتماعية.

والمسلم باعتبار إسلامه، وباعتبار الأصول الصحيحة التي بمقتضاها يدين بالإسلام، وباعتبار الفهم الصحيح الذي يكون قد فهم به الديانة الإسلامية وانطبعت نفسه بالطبائع التي طبعتها عليها الدعوة الإسلامية، يكون له في كل موقف من هذه المواقف الإنسانية - في شعوره وتقديره وحكمه وسلوكه العملي - شيء يستمده من الدين الإسلامي.

وهذا هو مبدأ الديانة الإسلامية في أن نظر المسلم إلى كل مظهر من مظاهر الوجود، وإلى كل صورة من صور الحياة، وكل وضع من أوضاعها، إنما يكون نظرًا خاصًّا متأثرًا في الانفعال والتقدير والحكم والعمل بمبادئ الديانة الإسلامية؛ لأن مبدأ الديانة الإسلامية قد جاء قاضيًا بأن ديانة الإسلام لا بد أن تعطي لكل صورة من أوضاع الحياة الإنسانية حكمًا شرعيًّا، سواء أكان هذا الحكم الشرعي مأخوذًا بالنص أم مأخوذًا بغير نص من العناصر العديدة المختلفة التي هي مادة لتوليد الحكم الشرعي، ولذلك فرض علماء الأصول منذ القدم مسألة خلو بعض الوقائع عن الحكم، هل يمكن أن يوجد في ما يحف بالإنسان من الوقائع والأحوال ما هو خارج عن أن يكون موضوعًا لنظرة دينية إسلامية؛ أي أن يكون خارجًا عن أن يكون موضوعًا للحكم الشرعي؟

(*) محاضرة سماحة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور مفتي الجمهورية التونسية بمناسبة ليلة (27 رمضان 1383هـ/ 1968م) بمحضر فخامة الرئيس الجليل الحبيب بورقيبة.

والذي استقر عليه رأي المحققين من علماء الأصول واستقر عليه رأي الإمام أبي إسحاق الشاطبي في الموافقات بعد طول البحث والترديد، هو أنه لا يمكن أن تخلو واقعة من الوقائع الزمنية الإنسانية من حكم شرعي مأخوذ إما بالنص وإما بغيره.

نواحي شمول الدعوة الإسلامية:

وهذا المعنى الذي درج عليه علماء الأصول، وأشاد به الإمام أبو إسحاق الشاطبي، هو معنًى يرجع إلى حقيقة الدعوة الإسلامية، من حيث المبدأ الاعتقادي، فإن الدعوة الإسلامية هي عبارة عن دعوة دينية شاملة، وهذا الشمول الذي نصف به الدعوة الإسلامية هو شمول في الموضوع؛ بحيث إن الدعوة تتناول الدنيا والآخرة، وتتناول الروح والمادة، وتتناول المعرفة والسلوك، فتربط بين المعتقد والمعقول، وتربط بين النظر والسلوك العملي، وتنسِّق بين المقتضيات المادية والمقتضيات الروحية، وتجعل حقيقة الوجود التي تقسمت الإنسان: بين الوجود الدنيوي أو المادي، والوجود الأخروي أو الميتافيزيقي، وجودًا واحدًا لا يمكن أن يكون عنصر من عنصريه قاضيًا على اعتبار العنصر الآخر، **فهذا شمول موضوعي.**

ومعنًى آخر من الشمول هو شمول التعلق الذاتي؛ فإن هذه الديانة اعتُبرت ديانة غير عنصرية، ولذلك فإن دعوتها موجهة إلى عموم الناس على السواء، ولا تعتبر عنصرًا من العناصر أولى بها من عنصر آخر؛ ولذلك فإن دعوتها دعوة إنسانية عامة، وصفتها الأساسية صفة إنسانية، ومتعلقها الذاتي إنما هو الإنسان، بدليل أن علماء الكلام يعتبرون أمة الدعوة هي عموم الآدميين.

وشمول ثالث هو الشمول الذي يظهر في التعلق الزماني والمكاني أو التعلق الظرفي للديانة الإسلامية، وذلك باعتبار كونها ديانةً عامةً في الأقاليم شاملةً للأقطار، غير مقصورة على وطن من الأوطان، وصالحةً لكل زمان ومكان، فهي شريعة دائمة مستمرة غير منسوخة، وهذا هو شمولها الزماني؛ ومتعلقةً بجميع أوطان الجنس الإنساني، وهذا هو شمولها المكاني.

التوحيد بين المدارك الإنسانية:

وبناءً على ذلك، فإننا باعتبار الشمول الموضوعي للدعوة الإسلامية نلاحظ أن هذه الدعوة اتجهت إلى التنسيق والجمع والتوحيد بين المدارك الإنسانية؛ فالمدرك العقلي،

والمدرك الروحاني، والمدرك الاعتقادي، والمدرك الأخلاقي، جعلتها جميعًا متكاملة متوحدة، وسعت إلى تقويمها وإصلاحها للخروج بالإنسانية من المشاكل التي كانت تتخبط فيها قبل إعلان دعوة هذا الدين.

ولذلك حددت الديانة الإسلامية منهج المعرفة إثباتًا: ببيان ما يحصِّل المعرفة الموثوق بها، وسلبًا: ببيان ما لا يعتمد في تحصيل المعارف من الأوهام والتخيلات وغيرها، وبذلك وضعت المشاكل الثلاث الكبرى: المشكلة العقلية، والمشكلة الدينية، والمشكلة الأخلاقية، لتحل كل واحدة من هذه المشاكل بالاستعانة بالمشكلتين الأخريين. وتُرجع المشاكل الثلاثة إلى عنصر واحد متكامل، وهو الذي تقوم عليه نظرة المسلم إلى الوجود. ولذلك فإنها في هذا التكوين لم تعتمد التلقين والتعليم والتوجيه الإلقائي المحدد، ولكنها اعتمدت التكوين العقلي والنفسي، أو بعبارة أخرى اعتمدت التربية ذات الشُّعَبِ الثلاث: العقلية والدينية والأخلاقية، بصورة تكوِّن في كل فرد من أتباع هذا الدين ملكةً خاصةً يُدرك بها مدارك الوجود على النحو الذي خططته الدعوة الإسلامية، والذي يختلف عن المعاني الأخرى التي ينظر بها الناس إلى الوجود ومشاكله، باعتبار أن كل مشكلة من المشاكل الثلاث قائمة بذاتها، في حال أن الدعوة الإسلامية لا تعتبر هذه المشاكل إلا متواصلة لإمكان أن يحل بعضها من بعض، ولأن يؤخذ من مدارك كل مشكلة من المشاكل الثلاث ما يكون أساسًا لحل المشكلة الأخرى على التبادل المتعاقد بين المشاكل الثلاث.

فابتدأت هذه الدعوة بتكوين العقيدة الإرادية، ثم انتقلت إلى الإشعار بالغاية من التكاليف التي من أجلها جاءت الشريعة وبُعثت الرسل. فبيَّنت أن الغاية من ذلك إنما هي مصلحة إنسانية للبشر، كما قال اللَّه تعالى في خطاب النبي ﷺ: ﴿لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: 1]، وكما قال في الامتنان به على عموم الناس: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: 157].

المجتمع الإسلامي مجتمع ديني:

وعلى هذا الأساس من الشعور بأن الغاية الدينية إنما هي مصلحة إنسانية، تكوَّن المجتمع الإسلامي الأول على أساس التعاليم الإنسانية الصالحة، وعلى الاقتناع بأنه ما تكوَّن إلا للصلاح الاجتماعي الخاص به في نطاق المجتمع الإسلامي، والعام بالنسبة إلى عموم المجتمعات الإنسانية، كما قال اللَّه تعالى في خطاب النبي ﷺ: ﴿وَمَآ

أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: 107].

وبهذا انطبعت النفوس والأفكار على صور ذهنية معينة، كان الجيل الأول من المجتمع الإسلامي يدرك بها المقاصد الشرعية إدراكًا واضحًا؛ لأن الغاية كانت بينةً جليةً. وكان المثال الأكمل - وهو النبي ﷺ - أسوةً حسنةً في هذا الجيل الأول من أجيال المجتمع الإسلامي، بما كان يوضح لهم من الغايات التشريعية، وما كان يدعوهم إليه من الشعور بأنهم مسؤولون عن المصالح الإنسانية، وما كان يربيهم عليه من أن إدراكهم لحقيقة المصلحة الإنسانية هي التي تكون لهم طريقًا للوصول إلى إدراك الأحكام الشرعية.

فكان رسول اللَّه ﷺ الأسوة الحسنة للأمة الإسلامية في هذا، ولا محالة أن كل أمة من الأمم ترث من رسولها أوصافه وأحواله؛ فكان حرص النبي ﷺ على الصالح العام وما جبل عليه من اهتمام بالمصالح الإنسانية ومن رأفة بالإنسانية ورحمة بها، مثالًا موجهًا للتكوين الذهني الذي تكوَّن عليه المجتمع الإسلامي منذ الجيل الأول، وبذلك أصبح للمسلمين في كل صورة من صور الحياة الإنسانية قرار واضح مضبوط مستمد من نفوسهم ومن ملكاتهم التي كوَّنتها فيهم تربية النبي ﷺ، وزكَّاها المثال الأكمل الذي كانوا يأنسون به من شخصه الكريم ﷺ.

وهذا المعنى وهو أن المسلم يتخذ قرارًا مستمدًّا من نفسه ليقدِّر به حقيقة صورة من صور الحياة الإنسانية تقديرًا يؤول إلى كونه تقديرًا دينيًّا، وإن كان مستمدًّا من شعور إنساني؛ هو الأمر الذي جعل ظهور معنى التدين في هذا أمرًا دقيقًا جدًّا؛ لأنه أمر اختلفت به الدعوة الإسلامية عن الدعوات الأخرى، واختلف فيه واقع المجتمع الإسلامي الأول عن المجتمعات الدينية القديمة التي كانت معاصرةً لذلك المجتمع الإسلامي الفَتِيِّ.

ومن هنا أصبح كثير من الناظرين إلى بناء المجتمع الإسلامي يجد صعوبةً كبرى في تصور الصبغة الدينية لهذا المجتمع الإسلامي الأول، وقد وقع في هذه الصعوبة أو في هذا الاستشكال بعض عظماء المستشرقين الدارسين لحقيقة الوضع الاجتماعي الإسلامي، وهو المستشرق الإنكليزي الأستاذ (غيب)، فإنه قرر أن المجتمع الإسلامي نظرًا إلى ما قام عليه من تناول للحياة الإنسانية في تفاصيلها وتخطيط للسلوك العلمي في كل جزئية من جزئيات الحياة الإنسانية في حياة الفرد أو حياة المجموع، يجعل هذا المجتمع بعيدًا عن أن يوصف بأنه مجتمع ديني، وإنما هو في حقيقة الأمر - حسب نظر الأستاذ (غيب) - يرجع إلى صنف من المجتمعات، هي مجتمعات أخلاقية قامت

على أساس التعاقد بين العناصر الفردية المؤلِّفة للمجتمع على تحديد خطة من السلوك يعتبرونها الحق والواجب.

كل عمل إنساني شكل للعبادة:

وهذا الخطأ الذي وقع فيه الأستاذ (غيب) يرجع من جهة إلى دقة ظهور المعنى الديني في هذه الاعتبارات التي هي عقلية شعورية تؤول إلى المعاني الدينية، ويرجع من جهة أخرى إلى خفاء في تصور معنى العنصر الديني بالمفهوم الإسلامي؛ الذي قامت عليه الدعوة الإسلامية؛ وذلك لأن العنصر الديني في الإسلام ليس عبارةً عن عنصر روحاني محض، كما هو في أديان كثيرة أخرى، أو كما هو في عموم الأديان الأخرى، وإنما هو عبارة عن عنصر اعتقادي يتناول المادة والروح، أو الطبيعة وما بعد الطبيعة، على نسبة واحدة، فجميع أعمال المكلَّفين تكون مرتبطةً بالمعنى الاعتقادي وتكون متأثرةً به.

ولذلك يكون كل عمل من الأعمال آيلًا بهذا الاعتبار إلى أنه عبادة، وكذلك يصرح الشاطبي بأن تصرفات المكلَّفين في الديانة الإسلامية ترجع إلى معنى العبادة، وإن كانت في ظاهرها منقسمة إلى عبادات ومعاملات.

علاقة الإنسان بالإنسان:

وهذا يتصل بالحقيقة الاعتقادية أو المبدأ الأساسي الذي أُقيمت عليه الدعوة الإسلامية فيما يرجع إلى تصوير حقيقة الوجود.

فإن الإسلام بيَّن أن الوجود يعتبر عبارةً عن تكوُّن وجود حادث جائز مستند إلى الوجود الواجب، وإن هذا الوجود الواجب إنما هو الأساس في وجود الموجودات، والغاية من وجود الموجودات، فالإنسان في علاقته مع الإنسان - باعتبار كون كل منهما موجودًا وجودًا جائزًا ممكنًا - لا بد أن تكون هذه العلاقة منتهيةً إلى استحضار معنى الوجود الواجب، الذي هو سند الوجود الجائز؛ فتصبح علاقة الإنسان بالإنسان على هذا الاعتبار علاقةً إلهيةً، يكون الإنسان موضوعًا لها، ويكون الموجود الإلهي مبدأً لتحديدها وغايةً لتسييرها، وهو المعنى الذي أراد الحكيم الإسلامي محمد إقبال أن يشيد به وأن يوضحه، وأن يبني عليه ما سمّاه تجديد التفكير الإسلامي، وذلك بإبراز حقيقة المعنى الإلهي في نظر الإنسان حتى لا يدرك أن المعنى الإلهي هو كما يعبر عنه الآن بالمعنى الميتافيزيقي، ولكنه كما يقول محمد إقبال: معنًى ميتافيزيقي في

أصله منعطف على الحياة المادية، وموجود بين المادة ومبادئها وعللها الروحية، وعلى هذا الأساس تكوَّن المجتمع الإسلامي، فجعل كل عنصر فردي من عناصر المجتمع مساويًا للعناصر الأخرى جميعها، متعاضدًا ومتعاونًا على معنى أن المبدأ المتحد لوجود جميعها هو الذي ينبغي أن يكون منظورًا إليه في هذا التعاون وهذا التعاضد الذي بين العناصر الفردية المؤلِّفة للمجتمع.

وعلى هذا الأساس قامت الدولة الإسلامية؛ لأن الدولة الإسلامية - ككل دولة - ليست إلا نابعة من روح المجتمع ومتأثرة في أوضاعها بما تعطيها أوضاع المجتمع من تكيفات وتوجيهات.

فالدولة الإسلامية ليست دولة دينية بالمفهوم الذي تفهم به الدولة الدينية في المجتمعات الأخرى، وبهذا يندفع الإشكال الأول على وضع الدولة الإسلامية في أن صبغتها الدينية لا تضيقها ولكنها توسعها؛ لأن صبغتها الدينية ترجع بها إلى أن أساس العلاقة إنما هو نسبة الإنسان من الإنسان في أن كلًّا منهما موجود بإرادة الموجود الواجب الذي هو اللَّه.

نظام الدولة قائم على حكم العقل:

ثم يأتي دفع إشكال ثانٍ تعلق بالدولة الإسلامية أيضًا، وهو أن نظام الدولة الإسلامية غير محدد، وهذا هو الذي أوقع الكثيرين - متأثرين بهذا الإشكال - في إنكار أن تكون للإسلام دولة، وهو في الحقيقة أمر آتٍ من أن الإسلام حين اعتبر العنصر العقلي الإنساني عاملًا من عوامل وضع الأحكام الشرعية، فإنه قد جعل نظام الدولة محددًا باعتبار ذلك العامل، لا محددًا باعتبار تعاليم مضبوطة يمليها الدين لأجل أن تكون الدولة محددة بمقتضاها.

وبهذا يتضح المعنى السامي الذي اعتمدت فيه الشريعة الإسلامية معنى المصالح، فإنه يقال على كثير من الألسن ويردده لسان الإجماع: إن الشريعة مبنية على المصالح. وهذا معنًى ليس غريبًا في دين وفي شرع، فإنه ما من شريعة من الشرائع إلا وهي ناظرة إلى المصالح، بل إنه ما من وضع من أوضاع العقلاء أو قانون سماوي أو وضعي إلا وهو ناظر إلى المصالح؛ لأن أفعال العقلاء تُصان عن العبث.

ولكن هذا المعنى من التطابق بين التكاليف الشرعية والمصالح إذا نحن فهمناه على وجهه، فلا ينبغي أن يُفهم على معنى أن الدين تولى النظر إلى المصالح الجزئية واستوعبها

وأحاط بها وقررها، وقرر للناس كيف يسيرون عليها على صورة قارة لا تتغير، ولكن معنى ذلك: أن الدين دعا الإنسان إلى النظر في المصلحة، ولم يضبط له المصلحة، وإنما أوكلها إلى إدراكه العقلي وإدراكه الاختياري، ثم ألزمه بما يتوصل إليه العقل الإنساني من إدراك المصلحة، بحيث إنه إذا أدرك المصلحة وجب عليه أن يطبقها وأن يعمل بمقتضاها، وهذا الوجوب وجوب ديني لاتباع المصلحة التي هي نتيجة النظر العقلي الإنساني أو التجربة الإنسانية. فهو في الحقيقة معنًى عظيم من معاني سمو الديانة الإسلامية بالإنسان؛ لأن هذه الديانة قد مزجت الإدراك الإنساني العقلي بروح النبوة وأسرار الوحي. وهذا هو الأمر الذي استعظمته بعض الأديان المتقدمة على الإنسان، فاستعظمت في الإنسان أن يكون نبيًّا موحًى إليه، ولذلك حاولت أن ترفع الأنبياء الموحى إليهم فوق منزلة البشرية؛ لأنها قدَّرت البشرية بمنزلة دون هذه المنزلة. ومن هنالك جاء تأليه الأبطال وتأليه الأنبياء الذي كان مدخل الضلالة العظمى التي وقعت فيها الأمم المتقدمة.

اختيار اللَّه للأنبياء من بين البشر تمجيد للعقل الإنساني:

والإسلام قد عكس هذا التقدير، فأرى الناس أن المعنى الذي اعتبروه عظيمًا في فرد من أفراد البشر وهو النبي، حتى جعلوه لأجل اتصافه به غير بشر فألهوه، هو معنًى أخذ منه الدين الإسلامي قبسًا فأشاعه في عموم الآدميين، وسوَّى فيما بينهم جميعًا على معنى أن كل عقل إنساني إذا أسلم لاتباع النبوة فإنه صالح لأن يشترك في تصريف معاني النبوة الكلية ليضعها على مصالحها الجزئية.

وهذا هو المعنى الذي أشار إليه الإمام الشاطبي في خطبة (الموافقات) بفقرة جميلة جدًّا من فقراته الأدبية الأولى؛ حيث وصف الديانة الإسلامية بأنها (تبوئ حاملها في الدنيا والآخرة مكانًا عليًّا، وتدرج النبوة بين جنبيه وإن لم يكن نبيًّا)، وهذا هو المعنى الذي جعل حكيمنا العظيم محمد إقبال يعلل ختم النبوة بالإسلام: بأن النبوة قد بلغت في الإسلام مبلغًا من التناهي في السمو والتناهي في الإنسانية، وتشريف العقل الإنساني لا يمكن أن يبقى بعده مجال لنبوة؛ لأن النبوة كانت تترقى في مدارج الكمال، وهذه قد بلغت بالعقل الإنساني إلى الدرجة العليا من مدارج الكمال.

المسلم يطلب الصلاح البشري:

فالمسلم باعتبار كونه مسلمًا على هذا البيان إنما هو طالب بدافع ديني للصلاح

البشري العام، وهذا الصلاح البشري العام الذي يطلبه المسلم بالداعي الديني هو صلاح له أصول وله فروع، فأصوله هي المقاصد الضرورية المعلومة أو الكليات الخمس التي قيل: إن جميع الشرائع اتفقت عليها، والتي منها ما يتعلق بموضوعنا بجهة أخص وهو أصل حفظ المال.

فحفظُ المال مقصد أصلي وقاعدة كلية وضرورية من قواعد الصلاح البشري التي تطلبها الديانات جميعها، والتي يطلبها المسلم باعتبار كونه مسلمًا قيمًا على الديانة الجامعة الشاملة التي لا مجال للأديان بعدها. وهذا المعنى هو حفظ المال ليس المقصود به - كما يتبادر - حفظ أموال الأفراد، وإنما المقصود به حفظ المصالح الكلية العامة التي ترجع إلى ناحية المال؛ لأن هذه الأصول الخمسة هي مصالح عامة كلية لا مصالح خاصة جزئية. فالمال حينئذٍ يراد به الثروة العامة ولا يراد به الثروة القومية فحسب، وإنما يراد به الثروة الإنسانية بصورة عامة بناءً على أن الكيان القومي للمجتمع الإسلامي إنما هو كيان إنساني واسع، يعني أنه يمكن لكل إنسان كيفما كان عنصره أن يشترك في ذلك المجتمع على صورة تسوِّي بينه وبين عموم الأفراد المشتركين فيه. فالمصالح المعتبرة سواء أكانت راجعة إلى حفظ النفس، أو إلى حفظ المال، أم إلى حفظ العقل، أم إلى غيرها، إنما يُنظر فيه كما بيَّن الأصوليون إلى الناحية الكلية العامة لا الناحية الجزئية الخاصة. وهذا ما يشير إليه قوله تعالى في الحكمة القرآنية البليغة: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ [البقرة: 179]، فإن القصاص في حقيقته موت، إلا أنه موت لفرد، وقد جعل اللَّه تعالى معنى الموت الفردي معنًى مُلغًى في مقابلة أمن الناس على أرواحهم بذلك الحد الزاجر الذي هو القصاص. ولذلك عبر عنه بالحياة، كأنه تعالى يقول: لكم في القصاص الذي هو موت جزئي حياة عامة لا يعتبر إلى جانبها ذلك الموت الجزئي، نظرًا إلى أن الاعتبار إنما هو للكليات والعموميات لا للجزئيات والخصوصيات.

اقتضاء المصلحة العامة واجب شرعي:

وهذا هو الذي باعتباره قيل: إن الحرج العام منفي في الشريعة، وإن الحرج الخاص ليس بمنفي؛ لأن تحقيق دفع الحرج العام لا بد من أن يعتمد على شيء من الحرج الخاص في حدود ما تجري فيه التكاليف، كما بيَّن أبو بكر بن العربي، وهي حدود الطاقة، فهنالك حينئذٍ قصد من الشريعة إلى حفظ المال بصورة كلية عامة لا اعتبار لما يحصل من حرج جزئي خاص في هذه الناحية باعتبار ما يحقق ذلك الحرج الجزئي الخاص من دفع

للحرج الكلي العام، فالمصالح المالية التي يطلبها المسلم باعتبار كونه طالبًا للصلاح البشري هي مصالح إذا سألنا عنها وأردنا معرفتها فإننا نجد الهدى الإسلامي الذي تكفل ببيانه والدعوة إليه علماء هذه الأمة إنما يعود بنا أولًا إلى القانون الطبيعي.

فهنالك القانون الطبيعي الذي نسميه مجرى العادة، والذي اتفق جميع المسلمين على أنه مطرد، وأنه معتبر، حتى أن الإمام حجة الإسلام الغزالي في مناقشته مع الفلاسفة استثنى ناحية الحكمة الطبيعية؛ لأنه جعل اطرادها معنًى مسلَّمًا. فالمصالح حينئذٍ إنما تتكوَّن بارتباط طبيعي بين العلل والمعلولات، وبين الأسباب والنتائج. وهذا النظام الطبيعي هو أمر راجع إلى التكوين الإلهي، وإلى الخلقة التي هي سُنَّة اللَّه التي لن يجد لها الإنسان تبديلًا.

وعلى ذلك فإن المصالح تحصل بحسب غاياتها، وبحسب مقدماتها، وبحسب ما يستفيد الإنسان من الفعل، وبحسب ما يكون الإنسان مهيأ فيه للفعل بالوسائل التي يبذلها لتحقيقه، وهذه المصالح تختلف باختلاف ملابساتها وباختلاف ظروفها، ولكنها تسير مع اختلاف الملابسات واختلاف الظروف، على قانون من ارتباط العلل العادية بمعلولاتها والنتائج بمقدماتها تجعل الإنسان يدرك المصلحة بعقله ويعرف بالعقل ما هو ضار وما هو نافع وما هو صالح وما هو فاسد. فيتجه بإرشاد العقل إلى رفع الضرر المعبَّر عنه بدرء المفسدة. وهنا ينبغي الالتفات للتنبيه إلى أن ما يجري في مسألة الحُسن والقبح من الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في أن الحُسن والقبح شرعيان أو عقليان، إنما هو في غير هذا الموضوع، وذلك في الحُسن والقبح اللذين هما بمعنى اقتضاء الثواب والعقاب، وأما الحُسن بمعنى الملائم الصالح والقبح بمعنى الفاسد المضر فلا خلاف بيننا وبين المعتزلة في أن إدراكهما إدراك عقلي وليس بإدراك شرعي؛ لأن الذي اختلفنا فيه هو المعنى الشرعي الذي يقتضي الثواب والعقاب لا الذي يقتضي الملاءمة الطبيعية وعدم الملاءمة الطبيعية.

المسلم مطالب بالعمل للصالح العام:

فالمكلف على هذا الاعتبار مطلوب بالعمل للصالح العام بحسب ما يدركه عقله من مقاييس ذلك الصلاح العام، وهو مطلوب بأن يعمل على جلب المصالح وعلى درء المفاسد، ولذلك فإن الإنسان مطلوب طلبًا دينيًّا لا اجتماعيًّا ولا مدنيًّا بأن يعمل، وأن يخالط الناس في الحياة الاجتماعية، وأن يكتسب المال بالكدح الذي جعله اللَّه طبيعة

لاكتساب المال، وأن يكون في ذلك مراعيًا المقصد الأصلي الذي هو مقصد المنفعة الكلية، وألَّا يتعلق في ذلك بالمقصد العرضي الذي هو مقصد المصلحة الخاصة.

وبهذا الاعتبار يصبح المباح الشرعي للإنسان معرضًا إلى أن تتعلق به أحكام شرعية أخرى غير الإباحة بحسب اتصاله بالمقصد الكلي، فإذا كان الإنسان يستطيع أن يقول: إنه مستغنٍ أو إنه زاهد، وإن ذلك سيحمله على ترك العمل وعلى ترك المخالطة وعلى ترك الاكتساب، فإنه بهذا لا يكون مرتكبًا مباحًا، وإنما يكون مرتكبًا إثمًا؛ لأنه إذا كانت مصلحته الخاصة، أو ميله الاستغنائي، أو الاكتفائي، أو الزهدي، يسوغ له أن يترك العمل، فإن المعنى الكلي الذي هو مقصد الشريعة العام لا يسوغ له ذلك؛ لأنه يعمل ويخالط ويكتسب لا في سبيل مصلحته الفردية، بل في سبيل المصلحة الاجتماعية، فبذلك ينتقل المباح إلى معنى الوجوب، وينتقل ارتكابه إلى معنى التحريم إذا اعتمد على الإباحة الراجعة إلى المعنى الخاص، وهو معنى قول الفقهاء: إن المباح تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى. فكل تصرف من التصرفات الفردية إذا كان أصله مباحًا، فإنه باعتبار ما يؤدي إليه من مصلحة عامة أو من مضرة عامة يكون واجبًا لتحقيق المصلحة ويكون محرمًا؛ لأنه يؤدي إلى مضرة، وإن كانت تلك المضرة لا تتعلق بالشخص الذي ارتكب ذلك العمل.

فالمكلف لا حق له في أن يُؤْثِرَ حظه الخاص، وهو آثم في إيثار حظه الخاص، وتقديره للصالح العام هو الذي ينبغي أن يكون تقديرًا للعمل الذي سيقدم عليه باعتبار ما يتعلق بذلك العمل من حكم شرعي. فتقدير الصالح العام بالعقل دليل على الحكم الشرعي الذي يتعلق بفعل المكلف على معنى الخطاب الشرعي.

المصلحة المرسلة هي المصلحة العامة:

فالمعنى الاجتماعي الصرف الذي يكون معتمدًا إلى معنًى عقلي محض يكون عاملًا بالنسبة إلى الأصول الإسلامية في تكوين حكم شرعي، وهذا هو المعبر عنه عند علماء الأصول بالمصلحة المرسلة، وهذه المصلحة المرسلة معتبرة عند الأصوليين دليلًا من الأدلة الشرعية التسعة عشر التي عدَّها (القرافي) في (التنقيح) بين متفق عليه وبين مختلف فيه. وتعريفها يكشف عن المعنى الذي قلناه من أنها اعتبار اجتماعي صرف مستند إلى عقل محض يكون مقتضيًا لتكوُّن حكم شرعي.. وقد عرَّفها تعريفًا يضبط هذا المعنى أحد فقهاء المالكية في القرن السادس وهو الأبياري، فقال في تعريفها الذي اصطلح على نقله علماء الأصول:

المصلحة المرسلة: هي الوصف المناسب لتعليل حكم غير مستند إلى أصل معين في الشرع، بل إلى المصلحة العامة اللازمة في نظر العقل قطعًا أو ظنًّا قريبًا منه.

هذا هو تعريف الأبياري للمصلحة المرسلة. وقد اعتمد فيه على أنها تستند إلى غير أصل معين من الشرع، ولكنها تستند إلى مصلحة لازمة عامة يدركها العقل بصورة قطعية أو بصورة ظنية راجحة.

وهذا المعنى هو معنى الإرسال الذي من أجله وصفت هذه المصلحة بالمرسلة؛ لأن معنى الإرسال هنا هو معنى الإطلاق، أعني المصلحة التي لا يقتضيها دليل من الأدلة الشرعية المعينة، وإنما تُقتضى بالإدراك العقلي. ولذلك وصفوها « بالمرسلة »، ووصفوها « بالمطلقة »، وكذلك سماها إمام الحرمين.

المصلحة المرسلة أصل للحكم الشرعي:

والمصلحة المرسلة المشهور أنها أصل من أصول الأحكام الشرعية عند المالكية فقط.

ولكن الذي حققه (شهاب الدين القرافي) في (التنقيح) هو أن المذاهب كلها ترجع إلى القول بالمصلحة المرسلة عند التحقيق.

فالشافعية مثلًا قد عدَّ منهم (القرافي) اثنين من أئمتهم، وهما (إمام الحرمين) و (الغزالي)، وبيَّن أن كل واحد منهما قال في مسائل كثيرة في كتب له - أحال عليها القرافي - بإعمال المصلحة المرسلة.

وأما الحنفية، فقد بيَّن (الأبياري) في شرح (البرهان) أن حقيقة الاستحسان إنما هو تقديم المصلحة المرسلة على القياس، وبذلك يكون مآل المذاهب كلها إلى اعتبار المصلحة المرسلة.

وقد بيَّن الأصوليون أن الصدر الأول الفاضل من المسلمين قد كانوا يسيرون في تصرفاتهم الدينية على هذا المعنى من اعتبار المصالح المرسلة، فالصحابة جمعوا المصاحف، ولم يُدوِّنوا الدواوين، ولم يؤسسوا بيت المال، ولم يضعوا الخراج، ولم يسكوا السكة، ولم يتخذوا السجون - إلا اعتبارًا بدليل المصلحة المرسلة.

المصلحة المرسلة أساس للاجتهاد:

وهذه المصلحة المرسلة لما كانت دليلًا من الأدلة الشرعية، فهي دليل إجمالي يستخرج منه المجتهد أعماله في محاله التفصيلية، فالاجتهاد هو ضابطها في تقرير

الحكم، والمعرفة العقلية أو التجريبية التي ترجع إلى إدراك الإنسان لحقائق الأشياء بالطرق التجريبية أو الطرق العقلية هي التي يستند إليها الاجتهاد في ذلك، فقد يستند المجتهد في تقرير المصلحة إلى العارفين بها، كما يستند حكم القاضي إلى العارفين الفنيين الذين نسميهم الخبراء.

وعلى ذلك فإن هذا المدرك القوي الذي هو المصلحة المرسلة لما سار عليه الجيل الأول من المسلمين كانت حضارتهم قائمة ودولتهم مزدهرة، وكانت مصالحهم الدنيوية مرعية، ومصالحهم الدينية أشد رعايةً من مصالحهم الدنيوية، ولكن هذا المعنى لما ضعف بما تلاشى في العصور التي بعدها من المدارك الدينية، فإن خطة المصلحين لم تزل متجهةً إلى تجديد هذا المعنى في نفوس المسلمين، حتى يستطيعوا أن يعالجوا مشاكلهم بنفس الهدى الذي كان يعالج به الجيل الأول من المسلمين المشاكل الإسلامية الأولى.

التقشف واجب شرعي:

وإذا نحن رجعنا إلى هدى هذا العمل من اعتبار المصالح المرسلة إلى النظر في قضيتنا الموضوعة أمامنا، وهي قضية التقشف على المعنى الذي بيَّناه من المراد بهذه الكلمة، فإن هذا التقشف على المعنى الذي بيَّناه دعوة الفرد إلى حرمان محدود ليس حرمانًا مطلقًا لا يخرج عن حدود الطاقة، لأجل أن تتحقق مصالح كلية عامة من التصنيع، والتحرر الاقتصادي، ومقاومة الفقر والحرمان، والنهوض بالمستوى الاجتماعي، والقضاء على البطالة، إلى غير ذلك من الأمور التي لا كلام في أنها مصالح قومية عامة للملة الإسلامية، فإن المسلم إذا اعتبر هذه المعاني، وكان مدركًا لمعنى المصلحة المرسلة، ومستنيرًا بها، فإنه يشعر لا محالة بوجوب امتثاله لذلك المعنى من الحرمان المحدود الذي طُلب منه، ويشعر بالإثم الحاصل من امتناعه من تقبل ذلك المعنى من الحرمان المحدود الذي طُلب منه؛ لأن قصارى ما طُلب منه أن يجعل تصرفه الفردي منوطًا بهذا الشعور القومي الذي يقتضي منه دينه أن يكون شاعرًا به.

فالتصرف من تصرفاته يكون مباحًا في مقام التخيير؛ بحيث إنه يباح له بمقتضى الشرع أن يشتري من هذه السلعة، أو أن يشتري من سلعة أخرى، وأن يستعمل إنتاجًا محليًّا، أو أن يستعمل إنتاجًا أجنبيًّا، ولكنه قيل له: إن استعمال هذه يجلب المصلحة القومية واستعمال الأخرى يجلب مضرة قومية، فبهذا الاعتبار انقلب المباح بالنسبة إليه واجبًا، وأصبح إعراضه عن الامتثال لذلك الواجب إثمًا، هو المحرم الذي يقع في معنى عدم

الامتثال للواجب نظرًا إلى ما اكتسى ذلك التصرف الفردي، من حيث اتصاله بالمصلحة العامة من حكم جديد نزل على حكم الإباحة الأصلية فنسخها.

الدين لا يعطل المصلحة الاجتماعية:

ولقد كان المسلمون في غفلة عن هذه المعاني، وهذه الغفلة هي - في الحقيقة - أثر من آثار ضعف التربية الدينية في النفوس، ولأجل ذلك فإن دعاة الإصلاح لما أرادوا إنهاض الأمم الإسلامية رأوا أن الطريق الوحيد إلى ذلك إنما هو تجديد معاني الدين ومداركه في النفوس، فكانت الدعوة الإصلاحية متجهةً إلى تجديد التفكير الإسلامي حتى يدرك الإنسان بدينه الواجبات المدنية التي ينبغي له أن يسلكها في سبيل عزته القومية وفي سبيل كرامته الإسلامية. وما أبعد هذا عن المحاولات التي يحاول أناس بمقتضاها أن يستعملوا الدين معطلًا للنهضة وعائقًا دون سبيل الرقي، فما ذلك إلا لأن دعوات انتفاعية معينة تريد أن تستند إلى الدين فتسيء إلى الدين بهذا الاستناد قبل أن تسيء إلى نفسها؛ لأنها تجعل الدين عندها وعند غيرها أمرًا غير مفهوم على وجهه، وإذا فُهم الدين على غير وجهه فإن المجتمع الديني الذي هو مجتمع ديني بالمعنى الواسع على الصورة التي بيناها ينحط؛ إذ تصدق فيه كلمة ابن خلدون: إن مرجع جميع دواعي الانحطاط في المجتمع الإسلامي ليس إلى الأسباب السياسية ولا غيرها، وإنما هو إلى حقائق الخلق الاجتماعي؛ لأن الوازع تغير - كما يقول ابن خلدون -، فبعد أن كان الوازع دينيًّا أصبح الوازع عصبيةً وسيفًا، فنحن حين ندعو المسلمين إلى تحكيم مداركهم العقلية المنوَّرة بعقيدتهم الدينية لأجل أن يتوصلوا بالمصالح المرسلة إلى إدراك واجباتهم الاجتماعية، ندعوهم إلى أن يجددوا الوازع الذي يزع الحياة الاجتماعية، فيعودوا به وازعًا دينيًّا كما كان، لا وازع عصبية وسيف كما قال ابن خلدون. وهذا هو الذي تهتدي به الأمة إلى الصراط المستقيم: ﴿ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴾ [الشورى: 53].

* * *
* *
*

العمل من الدّعاء

وبالسند المتصل إلى إمامنا، إمام دار الهجرة وشيخ أهل السُّنّة، مالك بن أنس - رحمه اللَّه تعالى ورضي عنه - إلى أن قال في كتابه « الموطأ » من كتاب الصلاة « العمل في الدعاء »: مالك أنّه بلغه أن رسول اللَّه ﷺ كان يدعو فيقول: « **اللَّهم إني أسألك فعل الخيرات، وترك المنكرات، وحبّ المساكين، وإذا أردت في الناس فتنةً فاقبضني إليك غير مفتون** ».

لا يخفى أن التوجه إلى اللَّه تعالى رغبة في الخير، واستعاذة من الشر، وطلبًا للهدى والنجاة، واعتزازًا به تعالى، وتقويًا بكلماته، ورغبة في حمل النفس على سلوك طريق الهدى، إنما هو أمر مشروع، وهو الدعاء الذي هو باب من أبواب العبادة.

ولسنا بحاجة لأن نستعرض ما ورد في القرآن العظيم من آيات عديدة تأمر بالدعاء، وتحث عليه، وتبشّر الداعين بالاستجابة، وتجعل التوجّه إلى اللَّه تعالى بالضراعة آية من آيات الإيمان، وسببًا من أسباب الفوز بالسعادة في الدارين، ولا نحن بحاجة لأن نستعرض ما ورد في السُّنة النبوية الكريمة من أقوال النبي ﷺ، وأفعاله وتقريراته مما يرجع إلى الحثّ على الدعاء، والتبشير بالاستجابة وتعليم الدعاء وآدابه، فإن جميع ذلك قد نستغني عنه بأنه صار من الأمر المتواتر، المتواتر لفظًا والمتواتر معنًى، الذي التحق بتواتره بدرجة المعلوم من الدين بالضرورة.

ولذلك فإننا نكتفي من البرهان على مقام الدعاء من الدين ومنزلته من أبواب العبادة بالإشارة إلى ما يقتضي مشروعية الدعاء، اقتضاءً لا محلّ للجدال فيه. وذلك بالرجوع إلى الصلاة التي هي عماد الدين، والفاروق بين المؤمنين وبين الكافرين، فإنه لا يخفى أن لفظ الصلاة إنما وضع في اللغة للدعاء، وأنه نقل من معناه اللغوي العام في الاصطلاح الشرعي الفقهي إلى معنًى خُصِّصَ فيه بدعاء على كيفية معينة، تتألف من القيام والركوع والسجود والقراءة والجلوس والدعاء وغير ذلك.

فكان هذا النقل من مطلق الدعاء إلى الدعاء الذي تشتمل عليه الصلاة وتسمية الصلاة بجملتها صلاة نقلًا لكلمة الدعاء، كان ذلك نقلًا لهذا اللفظ - وهو الصلاة - من معناه اللغوي الأصلي إلى معنًى شرعي اصطلاحي بجامع العموم والخصوص، ثم اشتهر لفظ الصلاة في المعنى الشرعي الذي وضع له، وهو العبادة ذات الأركان والصفات

المعروفة، فأصبح ينصرف إلى ذلك في اصطلاح الشرع الإسلامي، قبل أن ينصرف إلى معناه الحقيقي على طريقة ما يسمَّى عند علماء البلاغة وعلماء الأصول بالحقيقة العرفية.

وإذا كانت الصلاة في أصلها دعاء، فإن الصلاة تشتمل أيضًا على الدعاء، واشتمالها على الدعاء وهي عماد الدين، يجعل الدعاء أيضًا باندراجه في الصلاة مندرجًا في عماد الدين، فإن الصلاة - كما هو معروف مما لا يشك فيه مؤمن - تشتمل على فاتحة الكتاب، وفاتحة الكتاب هي ركن لا تتم الصلاة بدونه، وقد قال النبي ﷺ: « **لا صلاة لمن لَمْ يَقْرأ بفاتحة الكتاب** »[1]. وليست فاتحة الكتاب إلا توجّهًا إلى اللَّه تعالى بخطاب فيه حمده تعالى وتمجيده والثناء عليه، وفيه رغبة التوفيق والهدى من اللَّه تعالى والعصمة، فكانت بذلك دعاءً مأمورًا به، ولأجل ذلك ذهب كثير من المفسرين إلى أن سورة الفاتحة باعتبار ما تشتمل عليه من الآيات، إنما تعتبر كلها جُمَلًا متتابعة في محلّ لفظ بتقدير فعل يكون كلُّ ما اشتملت عليه سورة الفاتحة من قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ حتى قوله تعالى: ﴿ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾، مقولًا لذلك القول المقدر المأمور به، الذي تقديره: قل، أو قولوا، فكأنّ اللَّه تعالى أمرنا بأن نقول: الحمد للَّه رب العالمين... إلخ، كما أمرنا بصريح الأمر بالقول في قوله تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَٰتِ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾ [المؤمنون: 97]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴾... إلى غير ذلك.

ففاتحة الكتاب التي هي عماد الصلاة هي دعاء، والصلاة عماد الدين، فإذا كان عماد الدين دعاءً، فإن الدعاء يكون راجعًا بذلك إلى معنى كونه عماد الدين. وكذلك ما ورد في القرآن العظيم متكرّرًا من الأمر بالاستعاذة، وما ورد متكرّرًا أيضًا من الأمر بالاستغفار، كل ذلك راجع إلى الأمر بالدعاء؛ لأن الاستعاذة دعاء، والاستغفار دعاء؛ ولذلك فلا مرية في أن الدعاء أصل من أصول العبادة، وأنه مخ العبادة، وأنه عماد الدين؛ لأن الصلاة التي هي عماد الدين لم تقم إلا به لضرورة اشتمالها على فاتحة الكتاب.

ولأجل ذلك فإن النبي ﷺ قد علمنا آداب الدعاء، ففي حديث مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ﷺ أن رسول اللَّه ﷺ قال: « **لا يَقُلْ أحدكم إذا دعا: اللَّهم اغفر لي إن شئت، اللَّهم ارحمني إن شئت. لِيعزِمِ المسألةَ، فإنه لا مُكرِهَ له** »[2].

وبذلك علمنا النبي ﷺ أدبًا من آداب الدعاء، وهو أن يكون الدعاء جزمًا، كما أمرنا ﷺ بأن لا نيأس من الاستجابة، وأن لا ننقطع عن الدعاء متعلِّلين بأن الإنسان دعا

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه. (2) أخرجه مالك في الموطأ.

فلم يُستجَبْ له، لقوله ﷺ في الحديث الآخر عن أبي هريرة ﷺ: « **يُستجاب لأحدكم ما لم يَعْجَلْ، يقول: دعَوتُ فلم يستجبْ لي** »[1].

وكذلك علمنا النبي ﷺ من آداب الدعاء، كما علمنا أن نجعله جزمًا، وكما علمنا أن لا نستعجل الاستجابة ولا نيأس منها، علمنا أيضًا أن نجعل حسن سلوكنا وطاعتنا وتقوانا طريقًا للفوز باستجابة الدعاء فيما حث عليه ﷺ من اجتناب المحارم، وإتيان المأمورات، والتزام الطيبات، حتى يكون ذلك مَطِيّة لاستجابة الدعاء فيما ورد في حديث أبي هريرة ﷺ أيضًا من ذكر النبي ﷺ الرجلَ يطيل السفرَ أشعثَ أغبرَ يمدُّ يديه إلى السماء يقول: يا ربي يا ربي، ومطعمُه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنَّى يستجاب لذلك؟![2]

ومن جهة أخرى، فإن النبي ﷺ قد عرَّفَنا مظانّ الإجابة، ببيان فضل ليلة القدر، وفضل الدعاء فيها، وبيان فضل عرفة، وفضل دعاء يوم عرفة، وبيان ساعة الجمعة التي يستجاب فيها الدعاء، وأن في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصلي يسأل اللَّه شيئًا إلا أعطاه إياه. وبذلك عرفنا مظان الإجابة، باعتبار الظروف الزّمانية من ليلة القدر، ويوم عرفة، وساعة الجمعة... إلخ.

ثم عرّفَنا ذلك بظروف مكانيّة أيضًا مثل الدّعاء في موقف عرفة، ومثل الدعاء في مزدلفة، ومثل الدعاء في الملتزم، إلى غير ذلك من الأماكن التي وردت البشارات النبوية بأن الدعاء مستجاب فيها.

وبالإضافة إلى المظانِّ المبنيّة على الظروف الزمانية، والمظانّ المبنيّة على الظروف المكانية، فإن النبي ﷺ آتانا من مظان استجابة الدعاء أمورًا أخرى ترجع إلى حالات الداعين وكيفياتهم. كما بين أن دعوة المظلوم مستجابة، وأن دعوة الوالد لولده مستجابة، إلى غير ذلك من البشائر النبوية المتعلّقة باستجابة الدعاء باعتبار ما لذلك من المظانّ الزمانية والمكانية الشخصية. وعلمنا النبي ﷺ أيضًا صيغ الدعاء، وجعل ذلك راجعًا إلى ثلاث نَواحٍ:

الناحية الأولى: ما ينبغي أن ينضمّ إلى الدّعاء ويتقدم بين يديه ويلتحق به مما يكون محقّقًا أو مقرّبًا للاستجابة من ذكر أسماء اللَّه الحسنى في التوجّه إليه بالدعاء، أو من تقديم الصلاة على النبي ﷺ بين يدي الدعاء، وإلحاقها به وإتباعه إياها. وهذه أمور هي

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه. (2) أخرجه مسلم.

من الخصائص التي لا يمكن أن يطّلع إليها إلا بطريق التوقيف من الوحي؛ فلأجل ذلك عرّفنا النبي ﷺ إياها، وأوقفنا عليها؛ إذ لا سبيل إلى معرفتنا إيّاها إلا من طريق التوقيف.

والناحية الثانية: هي بيان ما ينبغي أن يكون موضوع الدعاء وما يُدْعى به. فقد بيَّن لنا النبي ﷺ فضل الاستغفار، وحثّنا على الدعاء بالعافية.

والناحية الثالثة: هي ناحية الكَلِم التي يُعبّر بها عن المعاني التي يُدْعَى بها. وهذه ترجع إلى شِقّين:

- **الشق الأول**: هو ما كان مُلْقًى إلى النبي ﷺ بطريق الوحي، مثل: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾. وهذا فيه ضمان الإجابة؛ لأنه هو الذي أمر بالدعاء على معنى أن يُتَوجّه به إليه، وعلى معنى أن الخير الذي يُطْلَب بذلك الدعاء هو منه وبين يديه، فإنه يكون قد أشار إلى ضمان الإجابة بذلك، فأمَرَ النبيَّ ﷺ بأدعية في: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ و ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ و ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ...﴾ الآية [الأنعام: 162، 163]. وهذه آتية ممّا أُمْلِيَ بلسان الوحي على النّبي ﷺ.

- **والشِّقّ الثاني**: هو كلام النبي ﷺ الذي لم يُمْلَ عليه بالوحي، ولكنّ النبي ﷺ عبّر به في توجّهه إلى اللَّه - تعالى - داعيًا ومستعيذًا ومستغفرًا ومستنصرًا إلى غير ذلك. وهذا الكلام النبوي فيه أسرار من الفتح، وهو أن اللَّه تعالى لما أطلق لسان نبيّه ﷺ بتلك الأدعية، فإنه لا محالة أعطاها من البركة، وفتح له ﷺ من التوفيق في الدعاء بها ما من شأنه أن يجعلها مستجابة، لمقام النبي ﷺ العظيم عند ربه.

وفي هذه الأدعية النبوية أيضًا خصوصية المعرفة باعتبار أن النبي ﷺ أول العارفين، وأنه أكمل الناس معرفة بربه تعالى، وأنه حين دعاه بتلك الجمل، وتلك الكَلِم التي اختارها ﷺ لدعاء ربّه، فإنه لم يختر إلا ما عرَف ﷺ بمقام معرفته وعصمته أن ذلك هو المناسب للتوجّه إلى اللَّه تعالى، وأن ذلك هو المقتضي لقوة الأمل في الفوز بالاستجابة، وهي أيضًا مستندة إلى المعرفة التوقيفية التي لا سبيل للنّاس إلى معرفتها؛ لأن النبي ﷺ عُرف بالتوقيف وبإملاء الوحي أولًا، وبأنه ﷺ فيما يجتهد فيه لا يُقَرُّ على خطأ، فعُلِمَ أن اللَّه تعالى لما ارتضى ذلك منه، ولم يغيِّره عليه، وأقرَّه، فإنه قد ارتضاه، واعتبره أمرًا صالحًا لأن يتوجه به إليه.

ولأجل ذلك فإنّ الأدعية النبويّة سواء أكانت راجعة إلى الشِّقّ الأوّل، الذي هو من

إملاء الوحي، أم كانت راجعة إلى الشقّ الثاني، الذي هو من أثر معرفة النبي ﷺ وما فتح اللَّه له من الفتح المبين، فإن الأدعية المأثورة التي تكوّنت من هذين الشّقّين أصبحت مرجوّة الاستجابة، وأصبح المؤمنون مأخوذين بأن يقتدوا بالنبي ﷺ فيها، وأن يتأسَّوا به كما قال اللَّه تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: 21].

ولذلك فإنّ النبي ﷺ، حرصًا على تعليم المؤمنين وإرشادهم، ولِما جُبِلَ عليه ﷺ من الرّحمة بهم والرّأفة عليهم، فإنّه كان شديد الحرص على تعليمهم الأدعية، فكان النبي ﷺ - كما هو معلوم بالتّواتر - يُعَلِّمُ المسلمين صيغ التشهد، وصيغ القنوت، وصيغ دعاء الجنازة، إلى غير ذلك من كل ما هو راجع إلى الدعاء المأثور، باعتبار أن النبي ﷺ يرجو لأمّته أن يكون الداعي مستجابًا له إذا توجّه إلى اللَّه بهذه الأدعية، بعد أن يراعي أحكام الدعاء وآدابه.

ففي حديث ابن عباس ﷺ أن النبي ﷺ كان يعلم هذا الدعاء كما يعلم السورة من القرآن، وهو قوله: « **اللَّهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، وأعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات** »[1].

ولذلك فإن مدوني السنة ومتتبعي الآثار النبوية قد توفروا على جمع الأدعية المأثورة، واهتمّوا بذلك، وأودعوه كتبهم على معنى أنه الأمر الذي يستفيد المؤمنون من التّأسِّي بالنبي ﷺ فيه، والاقتداء به في ذلك.

وكذلك أقبل الفقهاء فيما استنبطوا من الأحاديث النبوية على أن يُبَيِّنوا الندب والاستحباب للتوجه إلى اللَّه تعالى بتلك الأدعية المأثورة، سواء منها ما مضت به السُّنن، واعتبر في أحكام العبادات من مثل التشهد، والقنوت، ودعاء الجنازة، أو مما التُزِمَتْ فيه السُّنّة، وندب إلى اتباعه من الأدعية في المقامات الكثيرة من مناسك الحج، وما كان يدعو به النبي ﷺ في صباحه وفي مسائه وفي طهوره وفي لباسه، إلى غير ذلك من فنون الأدعية التي جعل الفقهاء الأحكام الفقهية متعلقة بها، بعد أن تولى علماء السُّنّة جمعها في المصنفات والدواوين والمسانيد.

وقد جاء الإمام مالك - رضي اللَّه تعالى عنه - في « الموطأ » يُتبع كتاب الصلاة ببابين، أتى بهما بعد أن استوفى التّراجم الجزئية التفصيلية المندرجة تحت كتاب الصلاة، وهذان هما: باب ما جاء في القرآن، وباب ما جاء في الدّعاء؛ لأنّهما وإن كانا غير الصلاة

(1) أخرجه أحمد في مسنده.

إلا أنهما يرجعان إلى معنى العبادة، ويتّصلان بمعنى الصلاة، باعتبار ما في تلاوة القرآن من التعبّد، وباعتبار ما في الدّعاء من المجانسة للصّلاة، لأنّه بعضها، ولأنّها عبادة تشابه الصلاة في التوجّه إلى اللّه، وإن كانت أحكام هذه تختلف عن أحكام تلك.

ولسنا بحاجة بعد هذا لأن نتعرض إلى الإشكال المشهور الذي تعرض المحققون من علماء الكلام من أهل السنة من قبلنا إلى دفعه، وهو الإشكال المتعلق بفائدة الدعاء، الذي هو إشكال بُنِيَ على الأصول المخالفة لأصولنا السُّنّية فيما يرجع إلى مسألة القدر، وما يرجع إلى مسألة خلق أفعال العباد.

وذلك لأنّ الذين ينفون القدر، ويقولون: إن العبد خالق لأفعاله، سيبعدون أمر الدعاء؛ لأنهم يعتبرون الدعاء أمرًا خارجًا عما يرجع إلى العبد من استقلال بتكوين فعله، وأنه رجوع إلى اللّه تعالى يتنافى مع الأصل الفاسد الذي بَنَوْا عليه في أن العبد هو الذي يكوِّن فعله. ويوردون على ذلك أن الدعاء لا ينفع بعد أن تعلق علم اللّه تعالى الأزليّ وتعلقت قدرته بتعلقها التنجيزيّ التكوينيّ بإنجاز الأعمال، على نحو ما سبق في قدرة اللّه تعالى.

وقد تولّى المحقّقون من أصحابنا وأهل السنّة وعلماء الكلام، ولا سيّما العلامة المحقق سعد الدّين التفتازاني في شرحه على « العقائد النسفية » وشرحه على « المقاصد » دفع هذا الإشكال، بأن قدر اللّه تعالى وعلمه إنما يتعلّقان بالأشياء لا باعتبار انفراد بعضها عن بعض، وانفكاك بعضها عن بعض، وإنما يتعلّقان بالأشياء باعتبار كونها متسلسلة على حسب ما تكون عليه في الواقع.

فاللّه تعالى يعلم أن العبد يدعو، ويعلم أن الدعاء مستجاب وغير مستجاب، ويقدّر الدّعاء ويقدّر الاستجابة أو عدم الاستجابة، ويجري الأمر على حسب ما قُدِّرَ في تقديره الأزلي القديم، من أنه دعا أو لم يدع، واستجيب له أم لم يستجبْ. وعلى ذلك يكون العلم الأزلي السابق متعلِّقًا بالحدث الإنساني اللاحق، على معنى أن الأحداث متسلسل بعضها من بعض، وأن قدرة اللّه المحيطة وعلمه المحيط تَعلَّقَا بها، على معنى ذلك التسلسل المحكم. فكما أراد اللّه تعالى للعبد أن يدعو، أراد تعالى أن يستجيب له دعاءه، وأراد تعالى أن يجعل الأمر جاريًا على حسب ما دعا، فاستُجيب له، وكل ذلك لا يخرج عن قدرة اللّه تعالى ولا يخرج عن علمه؛ لأن قدرة اللّه محيطة، وعلم اللّه تعالى محيط، فهو كما يتعلّق بالدعاء يتعلّق بأثره وهو الاستجابة، وكما يتعلّق بالاستجابة يتعلّق بأثرها الذي هو الوقوع، وذلك تعلّق صلوحي قديم، وتعلُّق تنجيزي حادث، على نحو ما تقرّر

في تعلقات صفات اللَّه تعالى التي هي صفات المعاني.

وبناء على هذا فإنه لم يَبقَ مجال للإشكال في مسألة الدعاء؛ لأن المؤمن بالقدر الذي يؤمن بأن اللَّه تعالى قدَّر الأشياء قبل وقوعها، ويؤمن بأن اللَّه تعالى عَلِمَ الأشياء قبل وقوعها، يؤمن بأن اللَّه تعالى قدَّرَ تلك الأشياء على حسب التسلسل الذي بين الأسباب والمسببات، وعَلِمَ تلك الأشياء أيضًا على حسب التسبب الذي بين الأسباب والمسببات، وأنه إذا كان العبد قد دعا فإنما دعا بقدر اللَّه، وإذا استجيب له فإنما استجيب له بقدر اللَّه، وإذا تمَّ ما استجيب له فيه فإنما تمَّ بقدر اللَّه، فقدر اللَّه تعالى محيط بالأمور كلها في تسلسلها، لا يمكن أن يكون بعض هذه الأمور واردًا على تعلّق قدر اللَّه تعالى تعلّقًا صلوحيًّا قديمًا أو تعلُّقًا تنجيزيًّا حادثًا بصدور الأعمال في الخارج وفي الظاهر، بناء على أن جميعها لا يكون إلا بقدر اللَّه - تعالى - وعلمه، وأن كل ذلك إنما يكون متسلْسِلًا في العلم وراجعًا بعضه إلى بعض، على معنى أن وقوع هذا مرتبط بوقوع الآخر.

فهذا هو الذي يدفع كل ما ورد من الإشكالات حول الدعاء، وهو الذي يجعل الأمر كله راجعًا إلى مقال فاصل، فالذي يؤمن بالقدر يؤمن بتعلّقه بكل شيء، ومن ذلك أن يدعوَ الإنسان أو أن لا يدعو. والذي لا يؤمن بالقدر، والعياذ باللَّه، ينفي كل شيء من ذلك؛ لأنه يرى أن الأمر إرث، وأن العباد مستقِلُّون بخلق أفعالهم، وقد قامت البراهين العقلية والشرعية والحسيَّة على فساد هذا المُدَّعَى.

ولذلك لزم أن تكون هذه الأدعية، التي هي أمور مقدرة من اللَّه تعالى في جريانها على لسان عباده وتوجّههم بها إلى اللَّه تعالى، أن تكون جارية على الأحكام والآداب التي تقرَّرت لها، حتى يكون الأمر التكليفي متطابقًا في ذلك مع الأمر التكويني، فكان التزام الآداب التي وردت في السُّنّة للدعاء، والتعلّق بالصيغ المأثورة التي وردت في السُّنّة للأدعية المختلفة، مما يرجع إلى التعلّق بأسرار التكوين الإلهي، التي أودعها اللَّه تعالى تلك الآداب، وأودعها تلك الصيغ، وجعلها بحسب ما أودع فيها من تلك الأسرار مُوَصّلة إلى تحقيق الاستجابة وربط هذا بذاك بطريق التوقيف الذي عَرّف به عبده ورسوله ﷺ بطريق الوحي، وعرّفَنا به النبي ﷺ بطريق التبليغ الذي بُلِّغَتْ به إلينا سنتُه ﷺ بالطريق القولي، أو بالطريق العملي، أو بالطريق التقريري.

ولأجل ذلك فإنّ علماء الحديث والسُّنّة - كما قلنا - قد اهتمّوا بجمع الأدعية المأثورة، باعتبار أن هذه الأدعية تشتمل من الأسرار على أمور جعلها اللَّه تعالى متناسبة بما أودع

فيها مع المعاني التي يستجيب بها - سبحانه وتعالى - بتحقق المدعوّ به من ذلك. فكما أن اللَّه تعالى جعل تناول الداعي للحلال واجتنابه للحرام سرًّا إلهيًّا يقتضي أن يكون دعاء المتلبس بالطاعة مظنّة الإجابة، وأن يكون دعاء المتلبس بالمعصية مظنّة عدم الإجابة، كما قال النبي ﷺ: « **فأنَّى يستجاب لذلك** »، فإنهم لهذا جمعوا أدعية تتضمن من الأسرار ما وقّف عليه النبي ﷺ بطريق الوحي، وبلّغه إلينا حرصًا منه ﷺ على أن يكون دعاؤنا مستجابًا، وعلى أن يكون توجّهنا إلى اللَّه تعالى مقبولًا باعتبار معنى الطيب الذي في تلك الأدعية؛ لأن اللَّه تعالى طيب لا يقبل إلا طيبًا.

ولذلك فإنّ علماء الحديث جميعًا من مالك ﷺ في « الموطأ » إلى من بعده من أهل الصّحاح ومن أهل السنن، اهتمّوا بإيراد الأدعية المأثورة، وعقدوا كتبًا أو أبوابًا للدعاء باعتبار آداب الدعاء وأحكامه، وما أمكن أن يحيطوا به من الصيغ التي نقلت عن النبي ﷺ بالأسانيد المتفاوتة التي تفاوتت شروطهم المختلفة بين أهل الصحيح وأهل السنن في اعتبارها وقبول ما ورد منها، أو عدم اعتباره وعدم قبوله.

وقد جمع من ذلك الشيخ أبو عبد اللَّه محمد بن الأثير الجزري الشيء الكثير المغني، الذي انتقاه من كتب السُّنّة المعتمدة في كتابه الجليل المشهور المبارك القيم كتاب: « الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين »، ومما أورده مالك ﷺ في « الموطأ » وورد في غيره من كتب السُّنّة هذا الدعاء، الذي هو موضوع الشرح في حديثنا في هذه الساعة، وهو قول النبي ﷺ: « **اللَّهم إني أسألك فعل الخيرات، وترك المنكرات، وحب المساكين، وإذا أردت بقوم فتنة - أو إذا أردت في الناس فتنة - فاقبضني إليك غير مفتون** »[1].

وهذا الحديث أورده مالك رحمه الله في « الموطأ » بلاغًا، بمعنى أنه لم يذكر إسناد الرّجال الذين نقل بعضهم عن بعض من النبي ﷺ إلى مؤلف « الموطأ »، وهو مالك بن أنس، وإنما اكتفى بقوله: مالك أنه بلغه أن رسول اللَّه ﷺ كان يدعو فيقول...

ومعلوم أن هذه الطريقة مسلوكة في « الموطأ »، وأن مالكًا ﷺ انفرد فيها برأي خاص به لم يوافقه عليه من بعده من أهل الصحيح، فأهل الصحيح التزموا الإسناد والتزموا وصل الإسناد، ولم يقبلوا الموقوفات، التي فيها ذكر كلام منقول عن صحابي مسند إليه بدون تصريح الصحابي بأنه سمع ذلك من النبي ﷺ، ومع ذلك فإن أغلب ما أخرجه مالك في « الموطأ » من المراسيل أو من البلاغات، قد ثبت عند أهل الصحيح موصولًا

(1) سبق تخريجه.

بطريق الإسناد المتصل من جهات أخرى غير ما أورده مالك مرسلًا أو ما أورده مالك بلاغًا. ومن ذلك أمر هذا الحديث، فإن أكثر روايات الموطأ قد أخرجته كذلك بلاغًا: مالك أنّه بلغه أن رسول اللَّه ﷺ كان يدعو فيقول...، وبعض روايات « الموطأ » زادت فيه: مالك عن يحيى بن سعيد أنه بلغه...، وهو وإن ارتفع درجة من تابعي التابعين من درجة مالك بن أنس ﷺ إلى التابعين بذكر يحيى بن سعيد، فإنه لم يخرج عن معنى البلاغ؛ لأنه إما أن يكون مرسلًا إذا كان يحيى راويًا عن صحابي، وإما أن يكون بلاغًا أيضًا إذا كان يحيى راويًا عن راوٍ عن الصحابي كما هو أكثر في روايات يحيى بن سعيد.

وفي كتب أخرى غير « الموطأ » على اختلاف روايات « الموطأ »، ورد هذا الحديث موصولًا غير مرسل ولا مقطوع ولا بلاغًا عن النبي ﷺ، كما ورد في جامع الترمذي وغيره.

وقد ورد هذا الحديث مشتملًا على التوجّه إلى اللَّه تعالى بندائه بالصيغة المطروقة في اللغة العربية في التوجّه إلى اللَّه تعالى وهي صيغة (اللَّهم)، التي عوضت فيها الميم اللاحقة لاسم الجلالة عن الياء التي تتقدم قبلها، وهي ياء نداء. فقوله: (اللَّهم) كقوله: (يا أللَّه). وقال ﷺ: « **إني أسألك فعل الخيرات** » فهو توجّه إلى اللَّه تعالى بسؤال صريح يرجو منه ﷺ أن يعطيه اللَّه - تعالى - ما لا يستطيع هو ﷺ ولا غيره من المخلوقين أن يستقلّ بتكوينه في نفسه؛ وذلك لأنه أمر يرجع إلى فعل الإنسان الذي هو ليس مستقِلًا بطاقة إيجاده؛ لأن الفعل نتيجة أمور كثيرة، منها ما هو راجع إلى ذات الإنسان مما يعرفه ويتحكم فيه، ومنها ما هو راجع إلى ذات الإنسان مما لا يعرفه ولا يتحكم فيه، ومنها ما هو راجع إلى ذات الإنسان مما لا يُعرف أصلًا ولا يدرك.

ومنها ما هو راجع إلى أمور خارجة عن ذاته من ملابسات القوى والطاقات والأزمنة والأمكنة، التي تتصل بفعل الإنسان، ولا يستطيع الإنسان تكوينها، ولا يستطيع تحقيقها إلا إذا حققها المكوِّن الأعظم والصانع الأول، الذي هو اللَّه تعالى.

ولأجل ذلك فإن النبي ﷺ بمقام معرفته توجَّه إلى اللَّه تعالى يسأله فعلًا يقوم بذات النبي ﷺ، ويكون بمقتضاه صادرًا عنه، وهو فعل الخيرات. وهذا الأمر الذي سأله النبي ﷺ يرجع أولًا إلى أمر باطني وهو الخُلُق، ثم يرجع ثانيًا إلى أمر مادي ظاهري، وهو حدث الفعل الذي يصدر عن العبد، الذي يكون ناشئًا عما تأثر به ذلك الفعل من الخُلُق، الذي تحكم في إصدار الفعل على نحو ما صدر عليه. فالإنسان يرجو الخير، ويرجو تطهير نفسه وصلاحها، ويجتهد في ذلك ويجاهد فيه. ولكنه مع ذلك لا يستطيع

أن يحققه بمجرد اجتهاده وجهاده؛ لأنه يخشى أن لا يستطيع حمل نفسه على ذلك الفعل؛ لأن النفس أمارة بالسوء، ولأنه يخشى أن لا يستطيع عصمة نفسه من الوساوس الشيطانية، ولأنه يخشى وراء ذلك كله أن لا يصادف الحق أو الخير الذي هو متطلّع إليه، فيأتي بالشّرّ من حيث يريد أن يأتي بالخير.

وإذا كان هذا الأمر مقتضى الجبلة البشرية، وكانت الأمور التي تحول بالإنسان دون فعل الخير من معاني الغضب، أو معاني الجهل، أو معاني عدم الاهتداء إلى الحق، فإن النبي ﷺ - تعلُّقًا بمقام بشريته ﷺ، وهي البشرية الكاملة، وتواضعًا لربه تعالى ومعرفة به - توجَّه إليه كما يتوجَّه البشر، وقد قال النبي ﷺ في غير حديث: « **إنما أنا بشر** »[1]، وقال: « **إن محمدًا بشر** »، إلى غير ذلك. ولأجل ذلك فإنه توجّه إلى اللَّه تعالى يسأل من اللَّه تعالى أن يكون هو عبده ورسوله فاعلًا للخير: « **اللَّهم إني أسألك فعل الخيرات** ».

وفي هذا السؤال سؤال لدوام العصمة؛ لأنّ النبي ﷺ معصوم، ولا يمكن أن تكون الأفعال الصادرة عنه إلا خيرًا بمقام عصمته، ولأجل ذلك فإن سؤال اللَّه تعالى على هذا المعنى إنما يكون من جهةٍ سؤالًا للدوام ولاستمرار العصمة، فكأنه يقول: اللَّهم إني أسألك الدوام على فعل الخير. ومن جهة أخرى المراد منه التعليم، كما فعل النبي ﷺ في أمور كثيرة من إكثار الاستغفار مع أنه قد غفر له ﷺ ما تقدم من ذنبه وما تأخّر، ومن غير ذلك مما أراد ﷺ أن يجعل نفسه الكريمة فيه مثلًا كاملًا للمؤمنين، حتى يقتدوا به ويتأسَّوا بفعله الكريم من ذلك.

وإذا كانت الفتن هي التي تحوّل عن الأشياء الصالحة وتُلْهي عنها، فإن سؤال الخير إنما هو سؤال من اللَّه تعالى أن يقي السائل من الفتن، وأن يعيذه من كل مَنْ يُغَلِّطه في الخير أو يلهيه عنه أو يحوّله عنه، وذلك بأن يعصم اللَّه تعالى فيه الفطرة السليمة، وأن يودع في نفسه قوة من اليقظة ومن الملاحظة الباطنية، يستطيع بها أن يدفع الفتن المادية، وأن يتغلب على المغريات من الشره والشهوة وغير ذلك، حتى تكون نفسه المطمئنة اليقظة متغلِّبة على النفس النزاعة أو النفس الأمارة التي تتأثر بالمغريات والفتن.

ولذلك سأل ﷺ فعل الخيرات، وسأل في مقابلة ذلك ترك المنكرات. فجعل سؤاله راجعًا إلى أمرين، هما: الفعل والترك. وهذان الأمران هما - كما لا يخفى - مرجع الشريعة كلها، ومدار أمرها؛ لأن الشريعة أفعال وتروك باعتبار كوْن الامتثال

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه.

الذي هو غاية التكليف إنما يكون امتثالًا لأمر أو امتثالًا لنهي، وبذلك يكون تحقيقًا لمعنى الإباحة أو تحقيقًا لمعنى الحظر. وقد جعل النبي ﷺ الأمر المطلوب فعلُه: الخيرَ، كما جعل الأمر المطلوب تركُه: المنكر، فقال: « **اللَّهم إني أسألك فعل الخيرات، وترك المنكرات** ».

وإذا كانت المقابلة حسنة تامة بين الخيرات والمنكرات باعتبار حُسن التقابل اللفظي، فإن التقابل المعنوي هنا إنما كان بين الخير والمنكر، وكان المتبادر بناءً على مقتضى الظاهر أن يكون التقابل إما بين الخير والشر، وإما بين المعروف وبين المنكر؛ لأن المنكر أوسع من الشر. ولذلك فإن النبي ﷺ راعى في طلب الخير كُلَّ ما يصدق عليه الخير فعلًا إيجابيًّا، وذلك هو العدل والإحسان، مما يرجع في الأحاديث الأخرى إلى معنى الطيبات أو إلى معنى المعروف، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر. وجعل مقابل ذلك المنكر الذي هو أعمُّ وأوسع دلالة من الشر؛ لأجل أن يكون التحري في الترك أكثر من التحري في الفعل؛ لأن الأمر الذي يفعل إنما يكون مشروعًا ومباحًا، وبذلك يكون متحقّقًا فاعله من أن ذلك خير. وأما الأمر الذي يترك فهو الأمر المحظور الممنوع، الذي يكون منعه إما لكونه شرًّا، وهو معنى التحريم، وإما لكونه ليس شرًّا، ولكن ينبغي التنزُّه عنه مما يرجع إلى معنى الكراهة، أو إلى معنى خلاف الأَولى، ولأجل ذلك فإن النبي ﷺ لم يطلب ترك الشرّ كما طلب فعل الخير، وإنما طلب ترك المنكر؛ أي ترك كل أمر لا يعرف كونه خيرًا إما من الأمر المنهي عنه نهيًا جازمًا يقتضي العقاب وهو المحرّم، وإما من الأمر المنهي عنه نهيًا لا يقتضي العقاب وهو المكروه أو خلاف الأولى، وإما مما لم يبين وجهه مما ورد في الحديث أنه متشابه في حديث: « **الحلال بين والحرام بين، وبينهما متشابهات لا يعلمهن إلا اللَّه، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن لم يتق الشبهات كان كالحائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه** »[1].

ولأجل ذلك أتى النبي ﷺ بلفظ المنكرات ليشمل المحرمات والمكروهات والشبهات، وهو المعنى الذي أشير إليه في الآية الكريمة في مقابلة العدل والإحسان بالفحشاء والمنكر، فإن مقام العدل هو مقام الخير الضروري، ومقام الإحسان هو مقام الخير الاختياري، كما أن مقام الفحشاء هو مقام الشرّ الضروري، ومقام المنكر هو مقام الشر الاختياري.

---

(1) أخرجه بنحوه: الإمام مسلم في المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات (1599)، وأبو داود في البيوع، باب: اجتناب الشبهات (3329).

فكما أن اللَّه تعالى أقام الشريعة على العدل والإحسان، وعلى النهي عن الفحشاء والمنكر، فكذلك النبي ﷺ سأل ربه أن يهديه ويوفقه، وأن يوفِّق أمّته من المقتدين به في التوجّه إلى اللَّه تعالى بهذا الدعاء في أن يحملهم اللَّه تعالى بتوفيقه على أن يأتوا الخير، وأن يحملهم اللَّه تعالى بتوفيقه على أن يتركوا المنكر، ما كان من ذلك محرّمًا وما كان مكروهًا، وما كان بين الحلال والحرام مما ينبغي التنزُّه عنه، وهو المعبّر عنه بالمشتبه أو الشبهات.

* * *
* *
*

السِّيرَة الذَّاتِيَّة لِلْمُؤَلِّف

* مُحَمَّد الفَاضِل ابن عَاشُور.
* ولد سنة (1909م) بتونس، وتلقَّى دراسته في « جامع الزَّيتونة ».
* خطيب قدير، واسع الاطِّلاع، دقيق المعرفة، وأديب راسخ القدم، ومدرِّس عبقري تتلقَّف معلوماته الأذهان قبل الآذان.
* ألقى العديد من المحاضرات بالإذاعة التُّونسية من يوم تأسيسها.
* رحَّالة جاب البلاد الأوروبيَّة، وأقطار العالمين العربي والإسلامي، حيث كان يقابَل بمزيد الحفاوة والتِّرحاب.
* مثَّل تونس في مؤتمرات عديدة.
* شغل منصب رئاسة الجمعيَّة الخلدونيَّة في يونيو (1945م).
* رَأسَ الاتحاد العام التُّونسي للشغل (الذي كان من مؤسِّسيه مدَّة عامين).
* أسَّس معهد الحقوق العربي ومعهد البحوث الإسلاميَّة، وألقى على منبريهما محاضرات قيِّمة.
* عمل بكلِّ ما أوتي من قوَّة على انعقاد مؤتمر الثَّقافة الإسلامية بتونس في سبتمبر (1949م) رغم العراقيل والصُّعوبات.
* شارك في مؤتمر المستشرقين بفرنسا سنة (1948م)، ومؤتمر المستشرقين بتركيا سنة (1951م).
* تولَّى منصب الإفتاء المالكي في نوفمبر (1953م).
* عُيِّن عميدًا للكليَّة الزيتونيَّة للشَّريعة وأصول الدِّين، ومفتيًا للجمهورية عام (1961م) .
* اختير عضوًا بمجمع اللغة العربية في القاهرة عام (1961م).
* انتخب لعضويَّة مجمع البحوث الإسلاميَّة سنة (1962م).
* توفِّي مساء الاثنين (20) إبريل (1970م)، ودفن بمقبرة الزلاج، تونس.
* تحدَّث عنه بإعجاب عدد من أهل العلم والأدب والاستشراق، في حياته وبعد مماته، شعرًا ونثرًا وخطابة.

ومن أعماله:

* التفسير ورجاله، دار السلام بالقاهرة.
* تراجم الأعلام.
* أعلام الفكر الإسلامي في المغرب العربي.
* ومضات فكر.
* الحركة الفكريَّة والأدبيَّة في تونس.
* أركان النَّهضة الأدبيَّة في تونس.
* فلسطين الوطن القومي للعرب.
* مجموع فتاوى.

ومن أعماله المخطوطة:

* حديث الأربعاء.
* (معجز أحمد) تحقيق.
* في الحضارة الحفصيَّة.